عبد الله جنّوف

عقائد الشّيعة الاثني عشريّة

وأثر الجدل في نشأتها وتطوّرها حتّى القرن السّابع من الهجرة





دار الطليعة - بيروت

عقائد
الشيعة الاثني عشرية
وأثر الجدل في نشأتها وتطورها
حتى القرن السابع من الهجرة

حقوق الطبع محفوظة
لدار الطليعة للطباعة والنشر
ص. ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ـ لبنان
تلفون ٣١٤٦٥٩/ ٠١
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩١٦
E.mail: daraltalia55@yahoo.com

الطبعة الأولى
نيسان (إبريل) ٢٠١٣

لوحة الغلاف: أسماء أئمة الشيعة الاثني عشرية منقوشة على محراب مسجد الميدان في كاشان (إيران)، وتعود صنعة هذه الزخرفة الخزفية البرّاقة إلى العام ٦٢٣هـ/ ١٢٢٦م، وهي موجودة في: Staatliche Museen, Berlin.

عبدالله جنوف

عقائد الشيعة الاثني عشرية

وأثر الجدل في نشأتها وتطورها حتى القرن السابع من الهجرة

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

«ليست هناك آفة أكثر انحطاطاً بمستوى تعقّل الإنسان وتقدّمه ووعيه من "اليقين الخادع" لأنّ اليقين في كلّ أمر يستلزم الوقوف عنده، ومن بلغه يتوقّف عن البحث والتنقيب والاطّلاع لأنّه لا يعطي الفرصة لاحتمال آخر. ولمّا كان قد اعتقد أنّه "هذا ولا سواه" فإنّه يعتبر من البداية أنّ كلّ فكرة أخرى باطلة، وكلّ رأي جديد يدينه سلفاً. ويستوجب ذلك أن يكون فكره محصوراً في هذا القالب. ولمّا كان الفكر والعلم في حالة حركة وتطوّر ونضج دائمة فإنّه يزداد تأخّراً كلّ يوم ويصير أكثر غربة عن الواقع وابتعاداً عنه».

علي شريعتي، **العودة إلى الذات**،

تعريب إبراهيم الدسوقي شتا، الزهراء للإعلام العربيّ،

ط٢، ١٤١٣/١٩٩٣، ص ٢٣٨.

أئمّة الشيعة الاثني عشريّة:

١ ـ **عليّ بن أبي طالب**، أمير المؤمنين، ت. ٤٠/ ٦٦١.
٢ ـ **الحسن بن عليّ**، السبط، ت. ٤٩/ ٦٦٩.
٣ ـ **الحسين بن عليّ**، السبط، ت. ٦١/ ٦٨٠.
٤ ـ **عليّ بن الحسين**، السجّاد، ت. ٩٥/ ٧١٣.
٥ ـ **محمّد بن علي**، الباقر (أبو جعفر)، ت.١١٤/ ٧٣٣.
٦ ـ **جعفر بن محمّد**، الصادق (أبو عبداللّه)، ت. ١٤٨/ ٧٦٥.
٧ ـ **موسى بن جعفر**، الكاظم (أبو الحسن الأوّل)، ت. ١٨٣/ ٧٩٩.
٨ ـ **عليّ بن موسى**، الرضا (أبو الحسن الثاني)، ت. ٢٠٣/ ٨١٨.
٩ ـ **محمّد بن عليّ**، الجواد (أبو جعفر الثاني)، ت. ٢٢٠/ ٨٣٥.
١٠ ـ **عليّ بن محمّد**، الهادي (أبو الحسن الثالث)، ت. ٢٥٤/ ٨٦٨.
١١ ـ **الحسن بن عليّ**، العسكريّ (أبو محمّد)، ت. ٢٦٠/ ٨٧٤.
١٢ ـ **محمّد بن الحسن**، المهديّ، ولد سنة ٢٥٥/ ٨٦٩؟

الاختصارات:

BSOAS = *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London.
EI2 = *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition.
IJMES = *International Journal of Middle East Studies*, New York.
JA = *Journal Asiatique*, Paris.
REI = *Revue des Etudes Islamiques*, Paris.
REMMM = *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, Paris
SI = *Studia Islamica*, Paris.

المقدّمة(*)

آمنت الجماعة الإسلاميّة الأولى بالله وملائكته وكُتبه ورُسله واليوم الآخر والقدر خيره وشرّه. وعدّت إيمانها التزاماً بعقيدة الأنبياء والرسل. فأقامت عليه شعائرها وعباداتها، وأسّست به اجتماعها في الحكم والمبايعات والمصاهرات والموارثات وسائر المعاملات، وسارت به في الآفاق، وعقدت به صلة وثيقة بين الأحياء منها والأموات. ثمّ حدث الافتراق، وظهرت أقوال في إمام المسلمين من ينصِّبه؟ وهل تخلو منه الأرض؟ وهل تجوز غيبته؟ وهل تصحّ رجعته؟ وكيف تكون؟ وأقوالٌ في الله كيف يوحّده المؤمن؟ وهل يجوز تشبيهه بخلقه؟ وهل له حواسّ وأعضاء كحواسّ الإنسان وأعضائه؟ وهل تجوز رؤيته بالعين؟ وفي عرشه ما هو وكيف استوى عليه؟ وآراء في الإنسان وأفعاله هل يأتيها باختياره أم مضطرّاً؟ وهل تسبق الاستطاعة عنده الفعل أم تقارنه؟ وهل يجوز له ستر اعتقاده وإبداء غيره؟ وكيف يعامل مخالفيه في الاعتقاد؟ ومقالاتٌ في أحوال الناس بعد موتهم، هل يعذّبون في قبورهم؟ وكيف يُبعثون ويحشرون ويعبرون الصراط؟ ومَنْ أصحاب الجنّة منهم ومَنْ أهل النار؟ وصاغت كلّ فرقة عقيدة اعتبرتها الإسلام الصحيح، وجادلت عنها، وعمل علماؤها على تلقين الأتباع إيّاها، وربّوهم على حفظها.

والشيعة الاثنا عشرية من أكبر الفرق الإسلاميّة، وأحد المذاهب الشيعيّة الباقية التي ثارت بينها وبين أهل السنّة قديماً فتن طاحنة، ولا تخلو منها أيّامنا هذه. ولهذه الفرقة اليوم دولة مستقلّة وسلطان وأتباع، وبرنامجُ توسّع عقديّ، وبينها وبين أهل السنّة جدل يردّد الخلاف القديم، وحوار عنوانه التقريب بين المذاهب الإسلاميّة وحقيقته تمسّك كلُّ صاحبِ مذهبٍ بمذهبه والاعتراف بالآخر ضرورةً. وهذا وصف يبيّن أنّ دراستنا لعقائد الشيعة الاثني عشريّة حتّى القرن السابع من الهجرة/ الثالث عشر من الميلاد نظرٌ في كيفيّة تكوّن العقيدة وتطوّرها وبقائها، وبيانٌ للصلة الوثيقة بين الاعتقاد

(*) أصل هذا العمل رسالة دكتوراه في الحضارة عنوانها: **"أثر الجدل في نشأة عقائد الشيعة الاثني عشريّة وتطوّرها حتّى القرن السابع من الهجرة/ الثالث عشر من الميلاد"**، ونوقشت بكلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات بمنّوبة ـ تونس، يوم السبت ٠٤/ ٠٤/ ٢٠٠٩، وقد حذفنا منها التمهيد ونقّحناها تنقيحاً يسيراً.

وشؤون الاجتماع، وفحصٌ عن أسباب خراب العمران، ومقدّمةٌ لتوضيح مفهوم المخالفة والاعتراف بالآخر المسلم. وإنّما اخترنا دراسة العقائد لأنّ شعائر الفرقة ومعاملاتها إجراء تاريخيّ لعقائدها المحدّدة لكيفيّة توحيدها ربَّها، وكيفيّة إدراكها لنفسها، وطريقة تنظيم اجتماعها، وهيئة تصوّرها للآخرة ومصيرها فيها. دراسةُ العقائد تقليب لرؤية كونيّة وبحث عن أصل الاجتماع ومحوره وعللِ اختلاله وأسباب اتّزانه واعتداله.

وقد سبقتنا إلى بحث عقائد هذه الفرقة دراسات كثيرة لم تغفل عن أثر الجدل في تشكيلها وتطويرها، إلاّ أنّها عنت بالجدل المناظرة الكلاميّة خاصّة. وقد بيّنّا هذا الجانب ولكنّا لم نقتصر عليه، فوسّعنا معنى الجدل وأردنا به ما جرى بين الشيعة الاثني عشريّة والفرق الإسلاميّة من اختلاف وحجاج ومناظرة، وما خالف فيه الإمامُ الإمامَ، وما صحّح به علماؤها آراء نظرائهم وأسلافهم من أهل فرقتهم، وما استعمله الأئمّة وأعلام الفرقة لسياسة الأتباع بتثبيتهم على العقيدة حيناً، وإثارة وجدانهم وأمانيّهم تارة، وتخويفهم وإقصاء بعضهم تارة أخرى. فأضفنا إلى المعنى المتداول جدل الأئمّة، وبيّنّا أنّهم كانوا مختلفين في بعض مسائل الاعتقاد، وأنّ حظوظهم في تشكيل العقيدة وتطويرها مختلفة؛ وأنّ الجدل مناظرةٌ بالكلام وحرمانٌ من الزكاة ومن التقدّم إلى إمامة الصلاة وإفتاءٌ بمخالطة المخالف ومقاطعته وتبشيرٌ بالشفاعة والجنّة وتخويفٌ من النار. وسمّينا هذه العمليّة المركّبة التي اشترك فيها الأئمّة والعلماءُ: **هندسةَ العقيدة.**

وساعدنا هذا التصوّر على معرفة كيفيّة تكوّن العقيدة: هل نشأت جملة واحدة أم صيغت على التدريج والترقّي؟ وكيف آلت العقائد إلى الجمود والتحجّر؟ وما الأدوات التي استعملتها الشيعة الاثنا عشريّة لإقامة عقائدها؟ وكيف وظّفتها للتأليف بين الأتباع ومدافعة الحيرة والشكّ ومقاومة الانشقاق ومعاملة المخالف؟ وما مدى هامش المرونة في معاملته؟ وكيف كان هذا الهامش يمكّن من مجادلة الآخر ومراجعة النفس؟ وكيف كان يختلف اتّساعاً وضيقاً وليناً وشدّةً باختلاف حال الفرقة؟ وكيف استفادت الاثنا عشريّة من المخالف وهي تجادله فاقترضت منه ما أقامت به عقيدتها الخاصّة.

ولم نردْ في هذا الكتاب الإحاطة بكلّ مواضيع الجدل في أصول الدين، ولا دراسة كلّ عقائد الاثني عشريّة، ولكنّا اخترنا ما يبيّن تطويرها لأدوات الاحتجاج والاستدلال في هندسة أهمّ عقائدها، ويكشف قوّة علاقة الاعتقاد بالاجتماع تأثّراً وتأثيراً، ويوضّح حقيقة منزلة الإنسان فيه، ويُظهر قيمة الجدل وأهميّة مفهوم المخالفة. فاقتصرنا على دراسة ما جرى فيه الجدل بين الشيعة الاثني عشريّة والفرق الإسلاميّة،

ولم ندرس عقيدة الفرقة في النبوّة ـ وهي من أصول الدين ـ لأنّ الجدل فيها توجّه إلى غير المسلمين، وأفردنا للرجعة ـ وهي ليست من أصول الدين ـ فصلاً لأهميّتها في تصوّر الفرقة للأخرويّات، وفي تصويرها لمصير المسلمين في الدنيا على يد المهديّ ورجاله. واستغنينا بأهمّ مسائل الإمامة في نظرنا عن التكرار، وببعض صفات اللّه عن جملتها، وبأهمّ قضايا الإنسان عمّا تفصّله كتب العقائد.

وأمّا دراسة العقائد إلى القرن السابع فاختيار مكّننا من معرفة نشأتها، وجمعها وتأليفها، وتهذيبها وتصحيحها، وتكرارها وشرحها. فبحثنا كيف ظهر القول بالنصّ، وكيف عُلِّلت غيبة الإمام، وكيف أجيب عن سؤال: ما التوحيد؟ وكيف ظهر القول بالأمر بين الأمرين وبأنّ الاستطاعة تسبق الفعل، وكيف فُسِّرت رجعة المهديّ، وكيف صيغ الاعتقاد في تلقين الميت وفي عذاب القبر وأحوال الآخرة. ووضّحنا كيف اختلفت أجوبة الأئمّة وحظوظهم في تأليف العقيدة، وكيف تنوّعت طرائق علماء الفرقة في تهذيبها والاحتجاج لها، وكيف اختلفت أجوبتهم باختلاف تأثّرهم بالمدارس الكلاميّة، وكيف انتهت العقائد إلى الجمود وتكرار القديم. ولم يكن إدراك هذه الغاية ممكناً إلاّ بدراسة الأحاديث المنسوبة إلى الأئمّة، وفحص مصنّفات أصحاب الحديث من علماء الفرقة كالشيخ الصدوق، ومصنّفات المتكلّمين منهم كالمفيد والمرتضى وشيخ الطائفة، والمتفلسفين كالنصير الطوسيّ، والمتأخّرين كالعلاّمة الحلّيّ.

واستعنّا في عرض هذه العقائد ودراستها بما استطعنا جمعه والاطّلاع عليه من مصنّفات الفرقة. فاستعنّا بالمنسوب إلى عليّ بن أبي طالب وبالكتاب المنسوب إلى سليم بن قيس (ت ٩١/ ٧٠٩)، ودرسنا ما نُقل إلينا من آراء أعلام الفرقة الذين لم تصل إلينا كتبهم، ومن هؤلاء هشام بن الحكم (ت ١٧٩/ ٧٩٥ أو ١٩٩/ ٨١٤) وهشام ابن سالم (ت قبل ١٨٣/ ٧٩٩) وصاحب الطاق [أبو جعفر الأحول] (ت ١٦٠/ ٧٧٧ أو ١٨٠/ ٧٩٦). وأحلْنا على أهمّ مصنّفات الفرقة في العقائد، فرجعنا إلى **أصول الكافي** للكليني (ت ٣٢٩/ ٩٤١)، و**رسالة الاعتقادات** و**كتاب التوحيد** و**كمال الدين** للشيخ الصدوق (ت ٣٨١/ ٩٩١)، و**تصحيح الاعتقاد** و**أوائل المقالات** و**رسائل الإمامة والغيبة** للشيخ المفيد (ت ٤١٣/ ١٠٢٢)، و**الذخيرة في علم الكلام** و**الشافي في الإمامة** و**المقنع في الغيبة** و**شرح جمل العلم والعمل** و**الرسائل** للمرتضى (ت ٤٣٦/ ١٠٤٤)، و**الاقتصاد** و**تلخيص الشافي** و**الغيبة** و**الرسائل** لشيخ الطائفة (ت ٤٦٠/ ١٠٦٧)، و**تجريد الاعتقاد** و**تلخيص المحصّل** للنصير الطوسيّ (ت ٦٧٢/ ١٢٧٤)، و**المسلك في أصول الدين** للمحقّق الحلّيّ (ت ٦٧٦/ ١٢٧٧)، و**كشف المراد** و**نهج المسترشدين** و**مناهج اليقين** و**الألفين** و**منهاج الكرامة** للعلاّمة الحلّيّ (ت ٧٢٦/ ١٣٢٥).

ولم نقتصر في دراستنا على مصنّفات العقائد، ففحصنا التفاسير ومدوّنات الفقه وكتب الرجال والمناقب والأمالي والمعاجمَ. واختلفت حاجتنا إليها باختلاف المسائل، فأخذنا من بعضها ما يدلّ على تطوّر الاحتجاج للعقيدة، ومن بعضها ما يبدي تغيّر موضوع الجدل فيها بتغيّر الزمان، ومن مصنّفات أُخَر ما يُظهر جمود العقيدة وتحجّر الدليل. واكتفينا بالإحالة في مواضع أخرى اجتناباً للإعادة واعترافاً بحقّ السابق.

وقد وجدنا في أعمال الدارسين ما يغني عن تكرار الكلام على مراحل تطوّر الشيعة الاثني عشريّة، واستعمالها الخبر في تثبيت عقائدها، واستفادتها من الكلام الاعتزاليّ ومن الفلسفة بعد ذلك، ودخولها في مرحلة الشرح والإعادة ولا سيّما بعد شيخ الطائفة. ولكنّا لم نكتفِ بالنقل والإحالة. فأبدينا آراء تُميّز عملنا، وتبيّن صلة العقائد بحياة الناس واجتماعهم، وتساعد على معرفة أثر الجدل في نشأتها وتطوّرها حتّى القرن السابع من الهجرة/ الثالث عشر من الميلاد. وأعمالُ الدارسين في نظرنا ثلاثة أصناف:

الصنف الأوّل مراجع كتبها مؤلفون من الشيعة الاثني عشريّة، فعرضوا فيها عقائد فرقتهم عرضاً مهذّباً ودافعوا عنها، ونعني بالتهذيب توضيح العبارة وتجريد الكتاب من الأخبار الغالية خاصّة. وهذه كتبٌ لا يُعوّل عليها في دراسة نشأة العقيدة وتطوّرها لغلبة التمجيد وتكرار القديم عليها، إلاّ أنّ في بعضها اعتدالاً لا ينكَر، وإحاطة وتدقيقاً لا يستغني عنهما المشتغل بعقائد الفرقة الاثني عشريّة، ولا سيّما المبتدئ. ومن هذا الصنف ما أحلنا عليه من كتب جعفر السبحانيّ ورسول جعفريّان.

و**الصنف الثاني** المراجع التي كتبها مؤلّفون معاصرون من أهل السنّة، ومنها ما فيه تفصيل لعقائد الاثني عشريّة ونقد، ولكنّه ملوّث بالتعصّب الفِرقيّ، فاستعنّا بهذه الدراسات على تدقيق مواضيع الجدل، ومعرفة أدوات كلّ فرقة في الاحتجاج، وتركنا التعصّب لأهله. ومن هذا الصنف كتاب ناصر بن عبدالله القفاريّ: **أصول مذهب الشيعة الإماميّة الاثني عشريّة.**

و**الصنف الثالث** مراجع تخلو من التمجيد القديم والتعصّب الفِرَقيّ. وقد ساعدتنا كثيراً على فهم التشيّع، وكيفيّة ظهور الاثني عشريّة وتطوّرها في أهمّ مراحلها التاريخيّة. ولا تخلو هذه المراجع من التنبيه على أثر الجدل في نشأة العقائد وتطوّرها إلاّ أنّ ذلك كان في إشارات مبثوثة في أثناء الكلام. ومن هذا الصنف ما ذكرناه من أعمال حسين مدرّسي، ومحمّد عليّ أمير معزّي، والمنصف بن عبدالجليل، وعائشة المنّاعي، وويلفرد مادلونغ (Wilfred MADELUNG)، وموجان مومان (Moojan MOMEN)، ويان ريتشاد (Yann RICHARD)، وهانس هالم (Heinz HALM)،

وفرهاد دفتري (Farhad DAFTARY)[(١)].

وقد جعلنا الكتاب في ثلاثة أبواب وخاتمة. وحرصنا على التأليف بين الأبواب بتبيين أثر الجدل في تشكيل العقائد وتطويرها، فهو أصل عملنا؛ وبالكشف عن علاقة العقيدة باجتماع الناس وإنْ بدتْ للمؤمن التابع والدارس المتعجّل وحياً منزّلاً أو مفهوماً مجرّداً؛ وبالكشف عن حقيقة هذه العقائد الموروثة التي يقال إنّها جُعلت لتحرير الإنسان وميْز الفرقة الناجية. وجعلنا كلّ باب في فصلين.

الباب الأوّل في الإمامة، وقد درسنا في الفصل الأوّل منه عقيدة النصّ، وبيّنا كيف نشأت أطواراً، وفصّلنا الكلام فيها تفصيلاً، وأشرنا إلى مسائل أُخَر تتعلّق بها، ومنها الوصيّة والعصمة وعلم الإمام. وخصّصنا الفصل الثاني لعقيدة الغيبة، وحرصنا على اجتناب المسائل المدروسة فاهتممنا بعلل الغيبة وأحوال الغائب، وبيّنا كيف يمتزج الخبر والنظر والأسطورة في الاحتجاج للعقيدة.

والباب الثاني في الإلهيّات والإنسانيّات. وقد اشتغلنا في فصله الأوّل بقضايا الإلهيّات فبيّنا اختلاف موضوع التوحيد وكشفنا عن وجوه الجدل في وجود اللّه وماهيّته وفي قضايا التعطيل والتشبيه. واشتغلنا في فصله الثاني بقضايا الإنسان في الكلام والمجتمع، ففحصنا مقالة الفرقة في الأمر بين الأمرين والاستطاعة والإرادة والمشيئة، وبيّنا علاقة المسلم الاثني عشريّ بجماعته وبالمخالفين وكيفيّة إجرائه لعقائده في مجتمعه.

---

(١) قدّمت الرسالة إلى الكليّة في سنة ٢٠٠٧ وتراخى موعد مناقشتها إلى شهر نيسان/ أفريل من سنة ٢٠٠٩. ثمّ وجدتُ كتباً صدر بعضها قبل المناقشة وبعضها بعدها فلم أحل عليها في هذه الطبعة إلاّ كتاب معزّي وجونبيه في موضع واحد، ومنها: مختار الأسديّ، **أزمة العقل الشيعيّ: مقالات ممنوعة**، بيروت، الانتشار العربي، ط٦، ٢٠٠٩؛ كولن تيرنر، **التشيّع التحوّل في العصر الصفويّ**، تع. حسين عليّ عبدالساتر، ألمانيا/بغداد، منشورات الجمل، ط١، ٢٠٠٨؛ أحمد القبانجي، **تشيّع العوامّ وتشيّع الخواصّ**، بيروت، مدارك، ط١، ٢٠١١؛ **تهذيب أحاديث الشيعة**، بيروت/ بغداد، منشورات الجمل، ط١، ٢٠٠٩؛ أحمد الكاتب، **التشيّع السياسيّ والتشيّع الدينيّ**، بيروت، الانتشار العربيّ، ط١، ٢٠٠٩؛ **تطوّر الفكر السياسيّ الشيعيّ من الشورى إلى ولاية الفقيه**، بيروت، الانتشار العربي، ط٦، ٢٠٠٨.

M. R. FASHAHI, *La théologie politique et le messianisme dans l'islam chiite*, Paris, L'Harmattan, 2004; M.A. AMIR-MOEZZI, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris, Vrin, 2006.

(بعض ما أحلنا عليه من أعمال معزّي مقالات نُشرت في مجلاّت علميّة قبل جمعها في هذا الكتاب)؛ AMIR-MOEZZI, et C. JAMBET, *Qu'est-ce que le shî'isme*? Paris, Fayard, 2004; AMIR-MOEZZI, et P. LORRY, *Petite histoire de l'islam*, Paris, 2007.

والباب الثالث **خصّصناه لمسائل الأخرويّات.** فعرضنا في الفصل الأوّل منه عقيدة الرجعة، واهتممنا بعلامات الظهور وسيرة المهديّ. ووضّحنا في الفصل الثاني ما تعتقد الفرقة وقوعه عند الموت وبعده، فدرسنا ما جاء في التلقين والمعاينة والقبر وحياة البرزخ وما يتّصل بأحوال القيامة والحياة الآخرة من بعث وحشر وصراط وشفاعة وجنّة ونار.

ثمّ أبدينا في الخاتمة رأينا في ما تستمرّ به الفرقة، وفي قيمة الجدل وأهميّته، وفي كيفيّة استعمال العقائد اليوم استعمالاً يعرف مكانتها وشأنها، ولا يعطّل عقلاً ولا يخرّب اجتماعاً.

واعلمْ أيها القارئ العزيز أنّني مسْلم خارجٌ من المذاهب كلها، فإذا وجدت في الكتاب ما ينصر مذهبك فلا تظنّنّ أنّي أحتجّ لقولك وأتعصّب لرأيك، وإذا وجدت فيه ما يكسر اعتقادك فلا تتوهّمنّ أنّي أذمّ دينك وأقبّح اختيارك. فإنّ ما في هذا الكتاب رأي دلّ عليه النظر والفحص ودعا إليه التجديد والتقريبُ، ولك أنت أن تؤيّده بالحجّة أو تنقضه بالدليل.

وقد استوى هذا العمل بمساعدةٍ نعترف بها لأهلها ونثني عليهم. فقد وضّح لنا أستاذنا المشرف السيّد المنصف بن عبدالجليل اتّجاهات التشيّع وحدّثنا عن الغلوّ والتقصير وتابع العمل من أوّله إلى آخره، ووجدنا عنده من الكتب ما لم نجده في المكتبات. وآزرنا الصديقان محمّد بن الطيّب وعاشق الحريّة أنور الجمعاويّ بدقّة المراجعة وحسن المحاورة واتّصال التشجيع على العمل. وسهّلت لنا كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة استعارة ما نحتاج إليه من الكتب، ووجدنا في مكتبتها ترحيباً ومساعدة جمّة. واستقبلتنا مؤسّسة الملك عبدالعزيز آل سعود للدراسات الإسلاميّة والعلوم الإنسانيّة في الدار البيضاء استقبالاً كريماً، وشرّعت لنا أبواب مكتبتها الزاهرة. وكان لنا في مكتبة الأسد والمكتبة الظاهريّة والحوزة الزينبيّة الشريفة بدمشق ترحيب وتسهيل يمحوان مشقّة السفر. . . فلكلّ هؤلاء، ولكلّ الذين أعانونا على إتمام هذا الكتاب، الشكر جزيلاً خالصاً.

الباب الأوّل

في الإمامة



الفصل الأوّل

في الإمامة والنصّ

تقول الشيعة الاثنا عشريّة إنّ الإمامة واجبة في كلّ زمان، وإنّ الأرض لا تخلو من حجّة منصوص عليه، وإنّ عليّا والحسنين أئمّة عاصروا الرسول ونصّ عليهم نصّاً صريحاً، ونصّ على تسعة من بعدهم من نسل الحسين لا تحيد الإمامة عنهم أبداً، آخرُهم غائبُهم. وسنهتمّ في هذا الفصل بمسألة وجوب الإمامة ومسألة النصّ، وسنحاول الإجابة عن أربعة أسئلة: ما العلل التي توجب الإمامة؟ وما هي الثقافة التي يُفترض أنّ النصّ تشكّل منها؟ وهل يمكن الحديث عن نصّ بمعنى التسمية والتعيين في تجربة المدينة؟ وإنْ كان النصّ نشأ نشأة تاريخيّة، فكيف تطوّر القول بجدارة عليّ بالخلافة من إظهار فضله إلى مقالة في النصّ على رجال معلومين آخرُهم غائبُهم؟

١ ـ وجوب الإمامة

عقد الكليني في "كتاب الحجّة" من **الكافي** باباً سمّاه "باب الاضطرار إلى الحجّة"، روى فيه أخباراً تؤكّد حاجة الناس إلى الإمام؛ وجاءت في هذا الغرض أخبار أُخَر مبثوثة في الكتاب. ويبدي استقراؤها جميعاً ثلاثة أسباب برّر بها هذا الاضطرار.

● **السبب الأول** أنّ الإمام قيّم القرآن، ولقيامه به وجوه:

ـ منها توضيح الشريعة بتعريف الحلال والحرام[1]، ولا تختلف هذه الوظيفة عمّا تدّعيه كلّ فرقة لأعلامها، إلاّ أنّ الإمام عارف بظهر القرآن وبطنه، محيط بكلّ

---

(١) الكليني، ١/ ٢٣٢، ٢٩٦. وانظر: H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 78 - 80.

(في **الكافي** ٨ أجزاء: ١و٢: الأصول؛ ٣، ٤، ٥، ٦، ٧: الفروع؛ ٨: الروضة. وقد اعتمدنا في "الأصول" طبعة دار التعارف للمطبوعات ببيروت، وطبعة دار الكتب الإسلاميّة بتهران في "الفروع" و"الروضة"، وذكرنا الإحالة تامّة في قائمة المصادر، واقتصرنا في الهامش على ذكر رقم الجزء والصفحة).

تفاصيل الشريعة، مسدَّد بالعصمة والإلهام، فلا يقع منه الخطأ ولا يكون تعريفه اجتهاداً وظنّاً.

ـ ومنها رفع الاختلاف في القرآن، وقد بدأ الاختلاف في تجربة الجماعة الإسلاميّة الأولى، ثمّ اشتدّ بظهور الفرق، فقالت الإماميّة «إنّ القرآن لا يكون حجّة إلاّ بقيّم، فما قال فيه من شيء كان حقّاً»[1]، وما قاله غيره كان باطلاً. وهذا القول يستعيد قول عليّ بن أبي طالب للّذين أنكروا تحكيم الرجال ودعَوا إلى تحكيم القرآن: «هذا القرآن إنّما هو كتاب مسطور بين الدفّتين لا ينطق بلسان، ولا بدّ له من ترجمان، وإنّما ينطق عنه الرجال»[2]، ويخصّص آخر الخبر[3] عليّاً بالنطق عن القرآن، وتجعل أخبار أُخَر العلمَ صفة متوارثة في الأئمّة[4]. وبهذا التخصيص تعيّنت جهة العلم وأقصِي المخالف المنازع في ترجمة القرآن، واستُبدل بحقّه في التأويل فرض طاعة الإمام، واتُّخذ إيجاب الترجمة شرطاً لإيجاب الحجّة.

ـ ومنها تصحيح الانحراف[5]، فالاختلاف لا شكّ في وقوعه لأنّ القرآن لا يُبِين بنفسه، والمشهد الإسلاميّ تتنازعه الفرق، فلا بدّ من وجود حجّة يقوم على العقيدة والشريعة فلا يَسْقُط منهما شيء بالاختلاف ولا يُضاف إليهما، ليرث كلّ جيل عن سلفه القرآن كما نزل.

ـ ومنها استخراج باطن الآي، وإذا كان الوصول إلى حقائقه الباطنة غير مستطاع لمن لم يأخذ علمه عن الله، فلا بدّ من حجّة: نبيّ أو وصيّ.

ـ ومنها حفظ حياة القرآن، وجاء هذا المعنى في أخبار كثيرة منها قول الصادق: «لو كانت إذا نزلت آية على رجل ثمّ مات ذلك الرجل ماتت الآية، مات الكتاب؛

---

(١) **الكليني**، ١/ ٢٢٢. وانظر قول منصور بن حازم في ردّه على من جعل القرآن حجّة بعد وفاة الرسول: «نظرت في القرآن فإذا هو يخاصم به المرجيّ والقدريّ والزنديق الذي لا يؤمن حتّى يغلب الرجال بخصومته». وانظر أيضاً خبر الشاميّ الذي قال إنّ الحجّة بعد الرسول الكتاب والسنّة، فقال له هشام بن الحكم: «فهل نفعنا اليوم الكتاب والسنّة في رفع الاختلاف عنّا»: ١/ ٢٢٦. وقد جمع أبو الفضائل أحمد بن محمّد الرازيّ (ق ٧ هـ) ما احتجّت به كلّ فرقة من القرآن ورتّبه في: **كتاب حجج القرآن**، اعتنى بتصحيحه وضبط بعض كلماته وطبعه: أحمد عمر المحمصانيّ الأزهريّ، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤٠٦ ـ ١٩٨٦.

(٢) ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، تح. محمّد أبي الفضل إبراهيم، بيروت، دار الجيل، ط١، ١٤٠٧-١٩٨٧، ٨/١٠٣، وانظر أيضاً ما نُسب إلى الصادق: **الكليني**، ١/ ٣٠١.

(٣) **الكليني**، ١/ ٢٢٣.

(٤) **الكليني**، ١/٢٧٨ ـ ٢٨٠.

(٥) **الكليني**، ١/ ٢٣٢.

ولكنّه حيّ يجري في من بقي كما جرى في من مضى»[١]، والإشارة إلى تجدّد العلم تبيّن علاقة هذا القول بذهاب بعض الفرق الشيعيّة إلى أنّ العلم ينبت في صدور الأئمّة كما ينبتُ الزرع في الأرض، ودلالته على إيجاب الحجّة أنّ العلم المتجدّد لا بدّ له من محلّ، وهو قلب الإمام[٢].

ونرى أنّ هذا التبرير نشأ عند اشتداد الجدل في النصّ وفي تعيين المنصوص عليه، فعملت كلّ فرقة على رفع شعار تنتزع به شرعيّةَ إمامِها وتخصيصَه بالنصّ. وأشار الصادق إلى هذا السياق في خبر طويل عدّد فيه صفات الإمام، فقال إنّه يقوم «بالعدل عند تحيّر أهل الجهل، وتحيير أهل الجدل»[٣]. وأهل الجهل هم الذين شكّوا في إمامة الإمام لقعوده عن القتال والمطالبة، أو لاختلاف أجوبته، أو لصغر سنّه وخفاء أمره؛ وأهل الجدل هم الذين نازعوا في الإمامة وصرفوها إلى من رأوْه أهلاً لها لعلمٍ أو وصيّةٍ أو قيام بالسيف وخروج على الظلم.

وقد اقترنت هذه الوجوه بمفهوم الهداية، فرُويت أخبار كثيرة في أنّ الأئمّة هم هُداة الناس[٤]، وأيّدها متكلّمو الفرقة بما استفادوه من معارف العصر. ومن أهمّ ما نُقل في "كتاب الحجّة" من **الكافي** المناظرة بين هشام بن الحكم (١٧٩/ ٧٩٥ أو ١٩٩/ ٨١٤) وعمرو بن عبيد (١٤١/ ٧٥٧) المعتزليّ. سأله هشام لأيّ غرض يستعمل عينه وأنفه وفمه وأذنه، ولمّا أجابه سأله عن وظيفة القلب فقال: «يا بنيّ، إنّ الجوارح إذا شكّت في شيء شمّته أو رأته أو ذاقته أو سمعته، ردّته إلى القلب فيستيقن اليقين ويبطل الشكّ». فقال هشام: «يا أبا مروان: فاللّه تبارك وتعالى لم يترك جوارحك حتّى جعل لها إماماً يصحّح لها اليقين ويتيقّن به ما شكّ فيه، ويترك هذا الخلق كلّهم في حيرتهم وشكّهم واختلافهم، لا يقيمُ لهم إماماً يردّون إليه شكّهم وحيرتهم، ويقيم لك إماما تردّ إليه حيرتك وشكّك؟ قال: فسكت ولم يقلْ لي شيئاً»[٥].

هذا الاحتجاج من سفسطة المتكلّمين. فعلى تقدير استقامته، يستطيع كلّ من شكّ في شيء أنْ يرفع الشكّ بردّه إلى قلبه قبل الرجوع إلى الإمام. ولكنّ المتكلّم يتغافل

---

(١) **الكليني**، ١/ ٢٤٧.

(٢) انظر: الاحتجاج بسورة القَدْر: **الكليني**، ١/ ٣٠٤.

(٣) **الكليني**، ١/ ٢٦١.

(٤) عقد الكليني في "كتاب الحجّة" باباً في أنّ الأئمّة هم الهداة: ١/ ٢٤٧.

(٥) **الكليني**، ١/ ٢٢٣ ـ ٢٢٤؛ الطبرسيّ، **الاحتجاج**، علّق عليه: محمّد باقر الخرسان، النجف، دار النعمان، ١٣٨٦ ـ ١٩٦٦، ٢/ ١٢٥ ـ ١٢٨.

عن هذا ويجعل قلوب الناس كالجوارح للإمام، فلا تستطيع تحصيل اليقين إلاّ بمراجعته. وأهمّ ما في المناظرة هو الاستدلال على وجوب الحجّة بالكلام لإلزام من ينكر الخبر. وأمّا اعتبار القلب إماماً للجوارح ووعاء للعلم فعلامة على قيام الكلام على معارف العصر، ولذلك انقطع عمرو. وقد أمر الصادق هشاماً أن يروي له خبره معه، فلمّا أخبره «ضحك أبو عبداللّه (ع) وقال: يا هشام من علّمك هذا؟» قال: «شيء أخذته منك وألّفته. فقال: هذا واللّهِ مكتوب في صحف إبراهيم وموسى»[1]. وجواب الصادق حيلة لطيفة لتأكيد علم الإمام وإنْ لم يجادلْ به ولتأصيل عقيدة الإمامة في تجربة الأنبياء، وهذه المناظرة من علامات نشوء جدلٍ لا يستخرج أدلّته من كلام الإمام وإنْ هو أظهر الاقتباس منه تأدّباً.

● **والسبب الثاني** الذي يوجب الاضطرار إلى الحجّة هو أنّ وجوده يحفظ الأرض أنْ تسيخ وتميد بأهلها[2]، وهو شرط وجوديّ يبدو مؤسّساً على الوجوه المتقدّمة، ويتخطّاها فيجعل الإمام علّة الوجود نشأةً واستمراراً كما جعل السببُ الأوّل وجودَه شرطاً لتبيين الشريعة ورفع الخلاف واستمرار الديانة. وقد روى الكليني حديث سَيَخان الأرض عن الصادق[3]، وروى أيضاً أنّ محمّد بن الفضيل قال: قلت للرضا: «أتبقى الأرض بغير إمام؟ قال: لا. قلت: فإنّا نروي عن أبي عبداللّه (ع) أنّها لا تبقى بغير إمام إلاّ أن يسخط اللّه تعالى على أهل الأرض أو على العباد. فقال: لا، لا تبقى، إذًا لساخت»[4]. وقد اقتُبست هذه العقيدة من الغلاة ـ ومنهم من دخل في جماعة الصادق وكان ممثّلاً له ـ[5] لمجادلة من أنكر الإمامة، ثمّ خالفهم الصادق فقرن

---

(١) **الكليني**، ١/ ٢٢٤.

(٢) **الكليني**، ١/ ٢٣٢ ـ ٢٣٣، ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

(٣) «لو بقيت الأرض بغير إمام لساخت»: ١/ ٢٣٣؛ **كتاب الأصول الستّة عشر من الأصول الأوّلية في الروايات وأحاديث أهل البيت عليهم السلام: أصل أبي سعيد عبّاد العصفري**، قم، دار الشبستري للمطبوعات، قدّم له حسين مصطفوي: ص ١٦. في: http://www.rafed.net/books/hadith/usul-16/02.html#2.

(٤) **الكليني**، ١/ ٢٣٣. وهذا المعنى يتردّد كثيراً في الأخبار، وخصّص له الكليني باباً هو "أنّ الأرض لا تخلو من حجّة": ١/ ٢٣٢ ـ ٢٣٤. وروى أحاديث كثيرة مبثوثة في **الكافي**، انظر: ما جاء في أنّ الأئمّة هم أركان الأرض: ١/ ٢٥٢ ـ ٢٥٤، وحديث زرّ الأرض: ١/ ٦١٣. وانظر ما جمعه الصدوق في باب "العلّة التي من أجلها لا تخلو الأرض من حجّة": **علل الشرائع**، تقديم، محمد صادق بحر العلوم، النجف، دار البلاغة، د.ت، ص ص ١٩٥ ـ ٢٠١.

(٥) فرهاد دفتري، **مختصر تاريخ الإسماعيليين**، تر. سيف الدين القصير، سوريا، دار المدى، ط١، ٢٠٠١، ص ٦٩.

خلوّ الأرض من الإمام بسخط اللّه على العباد ولم يجعله مطلقاً. وصحّح الرضا كلام الصادق فأوجب وجود الإمام في كلّ حال. ويمكن تفسير هذا التدبير باشتداد حاجة الفرقة إلى هذه العقيدة في مخاصمة الشاكّين في الإمامة والمنشقّين. وسيأتي تفصيل الكلام على النصّ وما كان فيه من اختلاف وجدل وتطوّر.

● **والسبب الثالث** المبرِّر اضطرارَ الناس إلى الحجّة يدلّ عليه قول الرضا: «إنّ الإمامة أجلّ قدراً وأعظم شأناً وأعلى مكاناً وأمنع جانباً وأبعد غوراً من أنْ يبلغها الناس بعقولهم، أو ينالوها بآرائهم، أو يقيموا إماماً باختيارهم»[١]. وهذا جزء من حديث طويل عدّد فيه الرضا صفات الإمام، وأكّد عظم منزلة الإمامة، وقال إنّ الرسول لم يمضِ حتّى أقام عليّاً إماماً، وصارت من بعده في ذرّيته، وأنكر الرضا الاختيارَ في خمسة مواضع. وفي كلّ هذا ردٌّ على القائلين بالاختيار دون النصّ، وتأكيدٌ لوجوب الإمامة باعتبارها أصلاً لا يتخلّف[٢] واختياراً إلهيّاً تقصر عنه عقول البشر كما تقصر عن استخراج باطن القرآن ومعرفة الحلال والحرام ورفع الخلاف من غير إرشاد الإمام.

ويبدو من هذه الأسباب التي ردّدتها أخبار كثيرة في وجوب وجود الإمام وعلمه وعصمته... أنّ إيجاب الإمامة قائم على قاعدتين: **الأولى** هي «أنّ الإمام يُحتاج إليه لبقاء العالم على صلاحه»[٣]، أي بقاء نظامه الطبيعيّ واستمرار الدين، وهو مقالة الاثني عشريّة. والقاعدة **الثانية** هي القطع بقصور الإنسان وعجزه عن إدراك حقائق الوجود وعن صناعة الاجتماع[٤]. وقد ظلّ علماء الفرقة يردّدون هاتين القاعدتين وإن اختلفت عباراتهم عنها، بل إنّ الوجوه التي احتجّ بها المتكلّمون بعد الكليني في الأخبار جذورُها، وإنْ بدا من ظاهرها تجاوز الخبر إلى الكلام. فمن دلائلهم على إيجاب الإمامة أنّها لُطف به يكون العباد أقرب إلى الصلاح. وقد اقتبسوا أصل هذه المقالة من المعتزلة، واستفادوا من آراء أسلاف الاثني عشريّة للاستدلال باللطف على

(١) **الكليني**، ١/ ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(٢) للردّ على الذين لا يوجبونها، انظر:

D. SOURDEL, «L'imamisme vu par le cheikh al-Mufid», (in) *REI*, XL, 1972, pp. 226 - 227.

(٣) الصدوق، **كمال الدين وتمام النعمة**، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه: حسين الأعلميّ، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ط١، ١٤١٢ ـ ١٩٩١، ص ٢٠.

(٤) «إنّ الإنسان بما فيه من السفه والجهل، كيف وأنّى يستتبّ له ذلك؟ [يعني اختيار الإمام] فهذا، والأحكام دون الإمامة مثل الصلاة والزكاة والحجّ وغير ذلك لم يكِلِ اللّه عزّ وجلّ شيئاً من ذلك إلى خلقه فكيف وكل إليهم الأهمّ الجامع للأحكام كلّها والحقائق بأسرها»: الصدوق، المصدر نفسه، ص ٢١.

عقيدة الإمامة، فما ذكره هشام بن الحكم في مناظرته مع عمرو بن عبيد يتضمّن مقالة اللطف ولكنّه لا يصرّح بها[1].

٢ ـ من المنقبة إلى النصّ

٢ـ ١ ـ ثقافة المناقب:

جرت الدراسات على اعتبار النصّ من شروط الإمامة، مع العصمة والعلم والشجاعة وسائر الشروط التي أوجبتها الشيعة الاثنا عشريّة في الإمام. وهذا الترتيب مستفاد من الكلام الإماميّ الذي اعتبر النصّ على الإمام فرعاً على أصول منها عصمته وعلمه ووجوب وجوده، كما سيأتي بيانه. وتُبيّن دراسة مسألة الإمامة في تطوّرها التاريخيّ أنّ الحديث عن العصمة والعلم التامّ ووجوب وجود الإمام في كلّ زمان من المسائل التي حرّرها المتكلّمون في صياغتهم لعقيدة الفرقة، وأمّا المسألة الأولى التي رافقت الرغبة في تعيين عليّ خليفةً من قبل أنصاره في المدينة فهي تفضيله واعتباره الأجدر بالخلافة لمناقبه، فمناقبه وسيرته هي أصل القول بالنصّ. وقد اهتمّ المصنّفون

---

(١) «اللطف ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح. وقيل: اللطف ما كان المكلّف معه أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية. وقيل: اللطف ما يقوّي دواعي المكلّف إلى فعل ما كلّف»: قطب الدين أبو جعفر محمّد بن الحسن النيسابوريّ، **الحدود**، تح. محمود يزدي مطلق، إشراف، جعفر السبحانيّ، قم، مؤسّسة الإمام الصادق للتحقيق والتأليف، ط ١، ١٤١٤هـ، ص ١٠١. وانظر أيضاً: المفيد، **أوائل المقالات**، تح. إبراهيم الأنصاريّ، ط٢، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤ ـ ١٩٩٣، ص ص ٥٩ ـ ٦٠ (ضمن "سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد"، وكلّ ما سنحيل عليه من كتبه منشور في هذه الطبعة، وسنثبت رقم كلّ جزء من السلسلة في قائمة المصادر)؛ شيخ الطائفة، **الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد**، طهران، مكتبة جامع چهلستون، ١٤٠٠هـ، ص ص ٧٧ ـ ٨٣؛ الأشعريّ، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، تح. هلموت ريتر، فيسبادن، ١٤٠٠/ ١٩٨٠، ص ص ٢٤٦ ـ ٢٤٨، ٥٧٣ ـ ٥٧٨.

وانظر عن الإمامة ووجوبها، واستدلال الشيعة الاثني عشريّة باللطف:

المرتضى، **الشافي في الإمامة**، تح. عبد الزهراء الحسينيّ الخطيب، مراجعة، فاضل الميلانيّ، طهران، مؤسسة الصادق، ط٢، ١٤٠٧/١٩٨٦، ١/ ٤٧ ـ ٤٩؛ شيخ الطائفة، **الاقتصاد**، ص ص ١٨٤ ـ ١٨٨؛ **تلخيص الشافي**، قدّم له وعلّق عليه: حسين بحر العلوم، النجف، ط٢، ١٣٨٣ ـ ١٩٦٣، ١/ ٦٩ ـ ٨٨؛ النصير الطوسيّ، **تلخيص المحصّل**، بهامش: الرازيّ، **محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين**، راجعه وقدّم له: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكلّيات الأزهريّة؛ المحقّق الحلّيّ، **المسلك في أصول الدين**، تح. رضا الأستادي، إيران، مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٤١٤ق/ ١٣٧٣ش، ص ص ١٨٨ ـ ١٩٧؛ العلاّمة، **كشف** =

والباحثون بمسألة النصّ فبحثوا في حجيّة الأحاديث المرويّة فيه، واستخرجوا وجوه الدلالة فيها حتّى اسْتَقْصَوا، وأوّلوا آيات القرآن ما وسعهم التأويل، ونقّروا عن أسباب النزول تنقيراً، ولكنّهم كانوا بين منتظم في الجدل الكلاميّ ومتأثّر به فلم يتمكّنوا من بحث مسألة النصّ في تطوّرها. ويبدو لنا أنّ معالجتها لا ينبغي تناولها من جهة حجيّة الأخبار: هل هي متواترة أم أخبار آحاد؟ وهل هي صحيحة أم موضوعة في أزمان متأخّرة؟ ولا ينبغي أيضاً محاولة فهمها من كتب المتأخّرين، وإنّما يجب النظر إليها في إطار الثقافة التي شكّلتها الجماعة الإسلاميّة الأولى وعبّرت بها عن نفسها وكدحت لنشرها في الآفاق وتركتْها ميراثاً للأجيال التي توقّعت أن تحمل العقيدة من بعدها.

لم يكن للمسلمين عند وفاة الرسول مؤسّسة تضبط طريقة تعيين الحاكم وتحدّد ما يوجب تقديمه وتسمّي رأس السلطة السياسيّة. وكان انصراف الأنصار عن المسجد واجتماعهم في سقيفة بني ساعدة ـ وهي ظُلّة لهم ـ علامةً على إمكان انقسام الجسم الاجتماعيّ المدنيّ، وحركةً رمزيّةً تظهر الفراغ الذي أحدثته وفاة الرسول[1]، فقد كان فراغاً كبيراً خُشي معه انحلال الجسم الاجتماعيّ المدنيّ بالاختلاف في اختيار الخليفة

= **المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، قدّم له وعلّق عليه: جعفر السبحانيّ، قم، مؤسّسة الإمام الصادق، ١٣٧٥ هـ. ش، ص ص ١٨١ ـ ١٨٣. (وقد استعملنا نسختين من كشف المراد. الأولى علّق عليها السبحانيّ وخرّج الآيات والأحاديث، ولكنّه حذف منها مقصدين: الأوّل والثاني. والنسخة الثانية تامّة، إلاّ أنّها ليست محقّقة، واحتجنا إليها في موضعين من الكتاب: ص ٦١، ص ١٦١)؛ العلاّمة، **مناهج اليقين في أصول الدين**، تح. يعقوب الجعفريّ المراغيّ، دار الأسوة للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٥هـ، ص ص ٤٣٩ ـ ٤٤٧؛ **الألفين الفارق بين الصدق والمين**، في موقع العقائد: http://www.aqaed.com/book/61/alfin1-02.html ص ٢٥؛ أحمد محمود صبحي، **نظريّة الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية: تحليل فلسفيّ للعقيدة**، بيروت، دار النهضة العربيّة، ١٤١١ ـ ١٩٩١، ص ص ٦٩ ـ ٧٩؛ عليّ محمّد جواد فضل الله، **النظريّات الكلاميّة عند الطوسيّ: دراسة تحليليّة مقارنة**، بيروت، دار الرسول الأكرم/ دار المحجّة البيضاء، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠١، ص ص ١٨٣ ـ ١٩٢؛ توفيق السيف، **نظريّة السلطة في الفقه الشيعيّ**، الدار البيضاء/ بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، ط١، ٢٠٠٢، ص ص ٦٥ ـ ٦٧؛ W.MADELUNG, "Imâma", *EI2*, 3/1192 - 1198 ; H. CORBIN, *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques*, T1 : *Le shiisme duodécimain*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 219 - 235.

(١) من أدقّ العبارات تصويراً لهذا الفراغ ما رواه ابن سعد عن أنس بن مالك، قال أنس: «لمّا كان اليوم الذي قبض فيه النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أظلم منها كلّ شيء، يعني المدينة، وما نفضنا عنه الأيدي من دفنه حتّى أنكرنا قلوبنا»: **الطبقات الكبرى**، تح. محمّد عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤١٠/ ١٩٩٠، ٢/ ٢١٠.

اختلافاً يتبعه الافتراق، وبتفكّك الرمز الذي صنع وحدة المجتمع في المدينة بعد الهجرة والمؤاخاة وتوحّدِ هدف التجربة ومصيرها. وتُعتبر عبارةُ الحباب بن المنذر الشهيرةُ: «منّا أمير ومنكم أمير» من أبرز العلامات على إمكان وقوع هذا التفكّك بانشقاق الأنصار عن الجماعة الإسلاميّة الأولى بإمارتهم، وانقسامهم بعد ذلك بين أوس وخزرج[1]، وذهابِ المهاجرين بإمارتهم، ويمكن أن ينفصل الهاشميّون بزعامتهم، ويبقى "الناس" لا إمارة لهم[2]، فينقسمون بين موالين للأنصار وتابعين للمهاجرين ومتعلّقين بأهل البيت، وربّما خرج منهم "طليق" وأصبح رأس جماعة، فتنهار تجربة المدينة. فلهذا تبدو عبارة عمر «إنّ بيعة أبي بكر كانت فلتة، ولكن وقى اللّه شرّها» عبارة دقيقة. ولا نعني بدقّتها تصريحها بأنّ بيعته عُقدت على عجل، ولا نعني أيضاً ما فيها من اعتراف بأنّها تجاهلت جماعة من المسلمين أبرزهم عليّ ومن خَفّ معه لجهاز النبيّ، ولكنّ حادثة السقيفة كادت أنْ تكون بداية انحلال العقد

---

(١) شدّة الاختلاف في السقيفة لا تحتاج إلى ذكر وسنكتفي بخبر واحد رواه الطبريّ، قال: «ولمّا رأت الأوس ما صنع بشير بن سعد [أي مبايعة أبي بكر، وبشير من الخزرج] وما تدعو إليه قريش وما تطلب الخزرج من تأمير سعد بن عبادة قال بعضهم لبعض وفيهم أسيد بن خضير ـ وكان أحد النقباء ـ واللّه لئن وليتها الخزرج عليكم مرّة لا زالت لهم عليكم بها الفضيلة... ولم يجعلوا لكم معهم فيها نصيباً أبداً فقوموا فبايعوا أبا بكر. فقاموا إليه فبايعوه، فانكسر على سعد بن عبادة وعلى الخزرج ما كانوا أجمعو له من أمرهم»: **تاريخ الأمم والملوك**، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٧/ ١٩٩٧، ٢/ ٢٤٣. وإشارة الطبريّ إلى أنّ أسيداً كان أحد النقباء تذكير بمنقبة من المناقب الكبرى استحقّها أسيد في ساعة الضعف والخوف والقِلّة، ولكنّ الاختلاف يوم السقيفة هدّد المناقب فبرز الخطاب القبليّ سافراً، وأهمّ خصائصه الانقسام. فلذلك يمكن القول إنّ تعيين أبي بكر أنقذ تجربة المدينة، ولكنّه تجاهل جماعة من أعلامها (منهم سعد وعليّ) فألقى فيها بَذْرَ الانقسام.

(٢) الناس هم جمهور المسلمين من غير المهاجرين والأنصار، ومنهم الطلقاءُ والمؤلّفةُ قلوبهم ومَن أسلم حديثاً ومَن لم يكن من أهل المدينة ومن لا شأن له في المجتمع. ومن الأخبار الدالّة على هذه البنية الاجتماعيّة المكوّنة من المهاجرين والأنصار والناس خبرُ حجّة الوداع: «عن عبد الرحمن بن معاذ... خطبنا رسول اللّه (ص) ونحن بمنى... ثمّ أمر الهاجرين أن ينزلوا في مقدّم المسجد وأمر الأنصار أن ينزلوا من وراء المسجد ثمّ نزل الناس بعدُ»: الطبري، **تاريخ الأمم**، ٢/ ١٤١ ـ ١٤٢؛ وخبرُ غسل النبيّ: ابن هشام، **السيرة النبويّة**، (في) السهيليّ، **الروض الأنف**، ضبطه: طه عبدالرؤوف سعد، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩/ ١٩٨٩ ٤/ ٩٢، ٤/ ٢٦٣ ـ ٢٦٤؛ الطبري، **تاريخ الأمم**، ٢/ ٢٣٨؛ ابن سعد، **الطبقات**، ٣/ ٤٠١؛ وخبر الصلاة عليه: ابن سعد، **الطبقات**، ٢/ ٢٢٣؛ وخبرُ خروج عليّ من المدينة: «فلمّا أتاه ذلك [أي جواب معاوية] شخص من المدينة في تسع مائة راكب من وجوه المهاجرين والأنصار من أهل السوابق مع رسول اللّه (ص)، ومعهم بشر كثير من أخلاط الناس»: ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، تح. طه محمّد الزينيّ، بيروت، دار المعرفة، ١/ ٥٣.

الاجتماعيّ الذي قضى الرسول أعواماً في تكوينه. وقد تمكّن المسلمون من تجاوز محنة الاستخلاف بتعيين أبي بكر. ولم يتولّ أبو بكر الخلافة بحكمته ودقّة خطابه، ولا بحزم عمر وصرامته، ولا بتنافس الأوس والخزرج تنافساً أفشل محاولة سعد بن عبادة، فكلّ هذه الأسباب غير حاسمة على تأثيرها. والسبب الحاسم في نظرنا هو شدّة تماسك الجسم الاجتماعيّ المدنيّ. وما بدا يومئذ علامة على الانقسام كان تعبيراً صريحاً عن مجتمع مندفع يبحث عن مؤسّسات تقنّن حركته وتضبط سلوكه، فقد كان التنازع في الخلافة تنافساً في السير بالمشروع الذي أسّسه الرسول. ومن علامات تماسك هذا الجسم الاجتماعيّ الناشئ أنّ التنافس لم يُفقد المتنافسين الوعي بأنّ استمرار تجربة المدينة هو في بقاء النواة الأولى المؤلّفة من المهاجرين والأنصار. فتمكّنت الجماعة الإسلاميّة الأولى بإنشاء مؤسّسة الخلافة من ملءِ أكبر فراغ سياسيّ وأضرِّ خلاف عليها بعد وفاة رسول اللّه. وأمّا من انشقّ من أعلامها وبقي على انشقاقه فقد انتهى أمره إلى الإفراد.

وتحرص مصنّفات الشيعة الاثني عشريّة على أنّ الرسول قد نصّ على عليّ خليفة للمسلمين في أحاديث كثيرة منها حديث يوم الدار وحديث المنزلة وحديث المؤاخاة وحديث سدّ الأبواب وحديث الغدير[1]، وسائر النصوص الواردة في فضائله. ومن المعلوم أنّ المتنافسين في الزعامة، من يوم السقيفة إلى حادثة الشورى، احتكموا إلى مقياسٍ مرنٍ هو مجموعة المناقب التي يختصّ بها كلّ رجل ويستحقّ بها التقديم[2]. ولا شكّ في أنّ التفاضل بالمناقب ظاهرة راسخة في المجتمع العربيّ، إلاّ أنّ الأحاديث تبيّن كثرة اشتغال المسلمين بالمفاضلة بين الأشياء، فوجدنا ساعة خيراً من ساعة ويوماً خيراً من يوم وشهراً خيراً من شهر وقرناً خيراً من قرن ورجلاً خيراً من رجل واسماً خيراً من اسم ومدينة خيراً من مدينة[3]... وترسم هذه الأحاديث المنسوبة إلى الرسول منهجاً في العبادة والسلوك وتصنيف الناس وترتيب الأشياء. ولقد حثّت المجتمعَ الإسلاميّ الأوّل في المدينة على الانطلاق والتميّز، ولكنّها عزّزت ما يمكن

---

(١) انظر تخريج هذه الأحاديث في: الموسويّ، **المراجعات**، تح: حسين الراضي، قم، المجمع العالميّ لأهل البيت، ط١، ١٤٢٢هـ.

(٢) الطبريّ، **تاريخ الأمم**، ٢/ ٢٤٣.

(٣) انظر: **صحيح مسلم**، تح. محمّد فؤاد عبدالباقي، القاهرة، دار الحديث، ط١، ١٤١٢/ ١٩٩١: «خير الناس قرني»: ٤/ ١٩٦٣، «خير أمّتي القرن الذين بعثت فيهم»: ٤/ ١٩٦٤، «خير أمّتي القرن الذين يلوني»: ٤/ ١٩٦٢، «خير دور الأنصار بنو النجّار»: ٤/ ١٩٤٩، ١٩٥٠، «خير صفوف الرجال أوّلها»: ١/ ٣٢٦، «خير يوم طلعت عليه الشمس يوم الجمعة»: ٢/ ٥٨٥.

تسميته بـ "ثقافة المناقب". ونشأت طبقة من أصحاب المناقب كانت تُعتبر مرآة الإسلام، واشتدّ الحرص على صيانة حرمتها. ولمّا انتهك حرمتها بعض أعلام المسلمين حمتهم السلطة السياسيّة لأنّ رميهم بالسوء يحقّر المناقب ويطعن في الشرعيّة. وصار من انحطّ عن شرف المناقب ومن درأ عنه الحدّ غرضاً لسهام المخالفين[1].

ويُقسّم المرويّ عن الرسول إلى ما يُعتقد أو يُرجَّح أنّه من كلامه بدرجة من درجات الصحّة أو الحسن أو الضعف... وما لا يُعتبر من كلامه فيُعَدُّ موضوعاً لتأييد مذهب أو تبرير سياسة... ومن هذا الصنف الثاني ما نسمّيه "الحديث الجماعيّ" أي الذي اشتركت الجماعة الإسلاميّة الأولى في صياغته من غير أن تقصد الوضع والكذب على الرسول ولكنّها كانت تنطق بثقافتها التي صنعت تجربتها وتعبّر عن نفسها بما ترى أنّ الرسول عبّر به عنها. ولا يُستبعد بهذا الفهم أن يكون حديث «خير الناس قرني» نقلاً لموقف جماعيّ شائع لا رواية لحديث صحيح. وليس ببعيد أيضاً أن يكون كثير من أحاديث الفضائل والمناقب نقلاً لصورة الجماعة الإسلاميّة الأولى عند نفسها، فيها رسمٌ لملامح أوائل المسلمين وأعلامهم عند أنفسهم وعند سائر الناس ولا سيّما إذا كان لهذه المناقب سند من القرآن؛ فقد تردّد في مجتمع المدينة ثناء اللّه على الإنسان، وكان الرسول أوّل ناطق به، وتناقلته الألسن تلاوةً وتفسيراً، وجاز حينئذ أن يدخل كلام الرسول في كلام غيره من علماء المدينة[2] خاصّة، ثمّ اتّخذ ذلك صفة الحديث ونُسب إلى الرسول، وتسلّلت هذه الأخبار عند التدوين إلى مصنّفات الحديث واتّخذ راويها موقعاً في سلسلة الرواة.

ومن أقدم المصنّفات التي نقلت روايات النصّ على عليّ "كتابُ السقيفة" المشهور بكتاب سُليم بن قيس الهلاليّ (٩١/ ٧٠٩)، وفيه تُرَدُّ جدارة عليّ بالخلافة إلى فضائله التي فاق بها المهاجرين والأنصار. ومنها قول الرسول له عندما فاخره رجل: «أي أخي فاخِرِ العرب، فأنت أكرمهم ابنَ عمّ وأكرمهم أباً وأكرمهم أخاً وأكرمهم نفساً

---

(١) انظر خبر عمر بن الخطّاب والمغيرة بن شعبة في: ابن شاذان، **الإيضاح**، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ط١، ١٤٠٢/ ١٩٨٢، ص ص ٣١ ـ ٣٢؛ محمّد حسن المظفّر، **دلائل الصدق لنهج الحقّ**، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ/ مؤسّسة التاريخ العربيّ، ١٤١٢/ ١٩٩٢، ٣/ ٨٥ ـ ٩٢.

(٢) أي الذين عدّهم الناس في المدينة من أوعى المسلمين للعلم، وقد خصّص لهم ابن سعد أبواباً سمّى فيها أهل الفتوى منهم والذين جمعوا القرآن، وألحق بهم من تولّى هذا الأمر بعدهم من أبناء المهاجرين وأبناء الأنصار. ومن تلك الأبواب: "باب أهل العلم والفتوى من أصحاب رسول اللّه": ٢/ ٢٤٥ ـ ٢٩٧.

وأكرمهم نسباً وأكرمهم زوجة وأكرمهم ولداً وأكرمهم عمّاً وأعظمهم عناء بنفسك ومالك وأتمّهم حلماً وأكثرهم علماً وأنت أقرؤُهم لكتاب اللّه وأعلمهم بسنن اللّه وأشجعهم قلباً وأجوَدهم كفّاً وأزهدهم في الدنيا وأشدّهم اجتهاداً وأحسنهم خلقاً وأصدقهم لساناً وأحبّهم إلى اللّه تعالى، وستبقى بعدي ثلاثين سنة تعبد اللّه وتصبر على ظلم قريش، ثمّ تجاهد في سبيل اللّه إذا وجدت أعواناً، تقاتل على تأويل القرآن كما قاتلتُ على تنزيله الناكثين والقاسطين والمارقين من هذه الأمّة، تُقتل شهيداً تُخضب لحيتك من دم رأسك»(1).

وينبغي الانتباه في دراسة هذه الأحاديث لأمرين: **الأول** أنّ الجماعة الإسلاميّة الأولى كانت تعيش تجربة يمتزج فيها النصّ المقدّس بالممارسة اليوميّة، فلم ينفصل ثناء القرآن والرسول عن الخروج إلى الجهاد والحرص على الفرائض وقراءة القرآن ونشر الرسالة الجديدة، وقد روّج هذا الواقعُ المناقب لأنّه جعل النصّ (الوحي والحديث) تصديقاً للعمل الماضي قدُماً في حركة تعلّق فيها النصّ بالتجربة تعلّقاً. والأمر **الثاني** أنّ مناقب كلّ علَم من أعلام الجماعة الإسلاميّة الأولى كانت أكثر رواجاً بين أنصاره وخُلّص أصحابه، فلا يستبعد أن تكون المناقب المرويّة في أحدهم نقلاً لصورته عند أنصاره من مجتمع المدينة، ويمكن أن تتلوّن على تعاقب الأجيال التي انتصرت له وتولّته.

ويُستفاد من هذا أنّ الفضائل المذكورة في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول مشتقّةٌ من ثقافة المناقب السائدة في المدينة، مبيّنةٌ لمنزلة أعلام المسلمين فيها، معبّرةٌ عن المعيار العامّ في تصنيف الناس. ونظنّ أنّ كثيراً من الأحاديث التي تُروى في النصّ عن عليّ ليست من كلام رسول اللّه ولم تكن تفيد النصّ عليه ولكنّها تشكّلت ممّا راج في المدينة وسار بين الناس في نقل حديث أو تأويل آية أو شهادة على بطولة أو تحديثٍ بصفات حميدة، ثمّ صارت بعد ذلك مادّة للاحتجاج لفضل عليّ ووجوب تقديمه، ثمّ اعتُبرت نصّاً صريحاً عليه وأُلْحِق به الأئمّة الأحد عشر، كما سيأتي بيانه. ثمّ أضيفت إلى أخبار الفضائل التي أنشأتها الجماعة الإسلاميّة الأولى زياداتٌ متأخّرة تصف ما مضى من وقائع التاريخ وعرفه الناس وتروّج على أنّها إنباء بغيب كما تقدّم في حديث

---

(1) سليم بن قيس، **كتاب سليم**، بيروت، دار الإرشاد الإسلاميّ، ط3، 1414/ 1994، ص ص 84 ـ 85، وانظر أيضاً: ص 65، ص 86. ونسبة هذا الكتاب كلّه إليه ليست ثابتة، ووصفه الشيخ المفيد بأنّه كتاب «غير موثوق به، ولا يجوز العمل على أكثره، وقد حصل فيه تخليط وتدليس، فينبغي للمتديّن أن يجتنب العمل بكلّ ما فيه ولا يعوّل على جملته والتقليد لروايته»: **تصحيح الاعتقاد**، تح. حسين دركاهي، ص ص 159 ـ 150؛ الطبرسيّ، **الاحتجاج**، 1/ 229.

الهلالي[١]. وهذا الترتيب يعني وجوب التمييز بين مراحل في تناول مسألة النصّ. والمرحلة التي اهتممنا بها حتّى الآن هي الأولى، أي التي سادت فيها المناقب واعتُبِرت مبرّراً لاختيار الخليفة من غير أن يكون مفهوم النصّ قد ظهر.

وقد ذكر الشيخ المفيد خبراً يُظْهِر أنّ الذين شهدوا الشورى من أنصار عليّ لم يطلبوها لإمامهم بالنصّ ولكن بالمناقب، قال: «لمّا حضر القومُ الدارَ للشورى جاء المقداد بن الأسود الكنديّ، رحمه اللّه، فقال: أدخلوني معكم فإنّ للّه عندي نصحاً ولي بكم خيراً. فأبوْا. فقال: أدخلوا رأسي واسمعوا منّي. فأبوْا عليه ذلك. فقال: أمّا إذا أبيتم، فلا تبايعوا رجلاً لم يشهد بدراً ولم يبايع بيعة الرضوان وانهزم يوم أحد يوم التقى الجمعان»[٢]. والمفهوم من كلام المقداد أنّ المعيار في تعيين الخليفة هو المناقب التي يستحقّ بها الرجلُ التقدّم إلى منصب الإمامة. فإذا اشترك المتنافسون في تحصيل المناقب المعتبَرة، كان الفصل بإبراز النقص في مَنْ خلا مِن فضائل لا يُتَصوَّر أن يخلو منها أعلام جيله. وعثمان من القرشيّين السابقين المهاجرين إلاّ أنّه فاتته بدر، ولم يكن من أصحاب الشجرة، وفرّ يوم أُحد. ولم يكن الخصم يهتمّ يومئذ بالأسباب التي تبرّر نقص فضيلةٍ ولا يلتفت إلى العفو عن مخطئ وإن نزل به القرآن[٣] ونطق به الرسول، لاعتقاده أنّ الخلوّ من تلك المناقب لا يمكن تعليله بشيء؛ فالجيل المؤسّس من الجماعة الإسلاميّة الأولى لا يُعرَف إلاّ بمناقبه، فهي التي تشكّل هويّته الدينيّة ومكانته الاجتماعيّة السياسيّة، وتحدّد تقدير الناس لمنزلته في الآخرة. لقد كان الشعار يومئذ: قيمةُ كلِّ رجلٍ مناقبُه. وجاء في خبر الشورى[٤] أنّ عبد الرحمن بن عوف سأل الناس واستشار كلَّ من لقي في عليّ وعثمان، وأنّه وجد أكثر الناس «لا يعدلون بعثمان

---

(١) ذُكر في الزيادة: السنوات التي سيعيشها عليّ بعد النبيّ، وصبْره على ظلم قريش، أي على افتكاكهم حقّه في الخلافة، وجهاده للناكثين والقاسطين والمارقين أي لأصحاب البصرة وصفّين والنهروان، واستشهاده بضربة على رأسه، والوعيد الشديد لقاتله: (ص ص٨٤ ـ ٨٥). فكلّ هذا زيادة بعديّة أُدرجت في الخبر ونُسبت إلى الرسول واعتُبرت من الإنباء بالغيب.

(٢) الشيخ المفيد، **الأمالي**، تح. حسين الأستادولي وعليّ أكبر الغفاريّ، ص ص١١٢ ـ ١١٣. والمقصود في كلام المقداد هو عثمان بن عفّان. انظر ردّ عثمان والإشارة المتعلّقة بسند الخبر في الهامش، وعدم صحّة الخبر لا يؤثّر في الاستنتاج.

(٣) آية العفو عن الفارّين يوم أُحُد: آل عمران ٣/ ١٥٥.

(٤) ما يُنقل عن استعداد عمر لتعيين أبي عبيدة أو سالم لو كانا حيّيْن لا يدلّ على النصّ؛ فهذا الاستعداد تعلّقٌ بمعدوم، ولو تحقّق لكان قياساً على فعل أبي بكر، أي جرياً على سنّة لا عملاً بنصّ. وهو بعد ذلك غير مقنع، فمن البعيد أن يسمع عمر ثناء الرسول على أبي عبيدة وسالم مولى أبي حذيفة ولا يسمع مثل ذلك في عليّ أو طلحة أو الزبير.

شيئاً»[1]. ولكنّ هذا الخبر غير مقنع؛ فعثمان عند أهل المدينة الذين يفكّرون بثقافة المناقب ليس عديلاً لعليّ، ولا شكّ في أنّ الذين فضّلوه تأثّروا بعوامل أُخَر أهمّها الانتماء القبليّ. وأمّا الاستشارة التي قال عبد الرحمن إنّه عمل بها فلا معنى لها، لأنّ المشير باختيار أحد الرجلين يحتكم في مشورته إلى الفضائل ولا بدّ حينئذ من تقديم عليّ. فإن احتكم عبد الرحمن إلى شيء آخر خرج عن شرطه. وكأنّه فَطَن للخلل الظاهر في المفاضلة بين عليّ وعثمان فعمد إلى حيلة لطيفة هي اشتراطه العمل بسيرة أبي بكر وعمر مع الكتاب والسنّة. فهذا الشرط إتمام للنقص الذي أشار إليه المقداد أي غياب عثمان عن بدر والشجرة وفراره من الزحف يوم أُحد.

٢ـ ٢ ـ النصّ بالمعنى اللغويّ:

يُستفاد ممّا تقدّم أنّ مجتمع المدينة لم يعرف النصّ بمعنى التعيين الصريح ولكنّه عرف النصّ بالمعنى اللغويّ وهو «الإظهار والإبانة، من ذلك قولهم: فلان قد نصّ قَلُوصه إذا أبرزها وأبانها من جملة الإبل، ولذلك سُمّي المفرش العالي منصّة لأنّ الجالس عليه يَبين بالظهور من الجماعة، فلمّا أظهره المفرش سمّي منصّة... ومن ذلك أيضاً قولهم قد نصّ فلان مذهبه إذا أظهره وأبانه»[2]، أي البينونة بالمناقب من أعلام الجماعة الإسلاميّة الأولى، فقد كان كلّ واحد منهم ينصّ في مسيره لينال من الفضائل ما يتقدّم به على غيره. واستمرّت هذه الحركة لا تعرف كللاً من ظهور الدعوة إلى الفتح، فحينئذ أعلن الرسول أن «لا هجرة بعد الفتح»[3]، وصارت البيعة تؤخذ على الإسلام والجهاد[4]، فأغلِق بابُ المناقب الكبرى التي أسّست تجربة المدينة، وانفتح باب الجهاد. وهذا الفهم يفسّر أحد أسباب السكون في حياة عليّ بن أبي طالب، فقد تقدّم المهاجرين والأنصار كثيراً في حياة الرسول، فلمّا توفي النبيّ لزم المدينة، وتقدّم عليه أبو بكر وعمر بالخلافة. وجعل الأمويّون ومن تأخّر إسلامه ينصّون السير في الجهاد حتّى بان كثير منهم مع شدّة عداوتهم القديمة للإسلام، ومنهم أبو سفيان[5].

---

(١) الطبريّ، **تاريخ الأمم**، ٢/ ٥٨٣.

(٢) المرتضى، **الفصول المختارة من العيون والمحاسن**، تح. نور الدين جعفريّان الأصفهانيّ ويعقوب الجعفريّ ومحسن الأحمديّ، ص ١٨.

(٣) ابن سعد، **الطبقات**، ٢/ ١٠٨؛ مسلم، ٣/ ١٤٨٧ ـ ١٤٨٨؛ الصدوق، **الخصال**، تح. عليّ أكبر الغفّاريّ، بيروت، منشورات الأعلميّ للمطبوعات، ط١، ١٤١٠/ ١٩٩٠، ص ١٩٣.

(٤) ابن سعد، **الطبقات**، ٧/ ٢٢؛ **مسلم**، ٣/ ١٤٨٧.

(٥) ذكرناه لأنّه رأس الأمويّين وأبو معاوية، انظر مواقف الجهاد التي تميّز فيها: الشيخ المفيد، **الإفصاح في إمامة أمير المؤمنين**، تح. مؤسّسة البعثة، ص ١٥٤.

فلا غزو ـ وقد ترك عليّ القتال وتأخّر عن تحصيل المناقب ـ أن تعظّم مصنّفات الشيعة علمه تعظيماً. وأمّا قتاله في خلافته فقد اكتنفتْه الفتنة، وسَلّ فيه المسلم سيفه في وجه المسلم أو من سمّى نفسه مسلماً، ولم يخْلُص خلوص الجهاد الذي حارب فيه المسلمون على التنزيل لا على التأويل، وإن سلّم كثير من المسلمين بأنّه جاهد في الفتنة مع الحقّ. ويُستنتج من هذا أنّ النصّ في تجربة المدينة لم يكن قولاً من الرسول وإنّما كان فعلاً من أعلام الجماعة الإسلاميّة الأولى؛ وأنّ عليّ بن أبي طالب بان[١] من غيره من المهاجرين والأنصار في حياة الرسول؛ ولكنّ إبعادَه عن الخلافة، ووفاةَ الزهراء، وزهدَه في الجهاد خمسة وعشرين عاماً تقريباً، واشتغالَه بالقضاء خاصّة، كلّ ذلك قيّد حركته بعدما كان حثيثاً في تحصيل مناقب الإسلام حريصاً عليها، وتجاوزته حركة المجتمع على مكانته فيه. فقد نشأت بطولات ولمعت أسماء وبرز علماء لهم آراؤهم ومصاحفهم وأحاديثهم التي يروونها عن رسولهم، وتوالى على الحكم رجال صار عليّ يأخذ جوائزهم فصارت لهم يد عليه.

وسيعترض الشيعة الاثنا عشريّة على هذا الفهم ـ أي الحديث الجماعيّ والنصّ بالمعنى اللغويّ ـ بأخبار اقترنت بوقائع تاريخيّة تثبت أنّها من كلام الرسول، ويُفهم منها أنّه نصّ على عليّ ونصَبَه خليفة من بعده. ومنها نصّ الغدير: «من كُنتُ مولاه فهذا عليّ مولاه، اللّهمّ والِ من والاه وعادِ من عاداه»؛ ونصّ المنزلة: «يا عليّ أما ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى؟ إلاّ أنّه لا نبيّ بعدي»[٢]. وترى الاثنا عشريّة أنّ هذه النصوص يؤيّد بعضها بعضاً في النصّ على عليّ وإن كان كلّ نصّ منها يدلّ على نصْبه. ويمكن أن يُقال في هذا السياق: لماذا لم يحسم الرسول الخلاف بنصّ جليّ في حَجّة الوداع؟ فقد كانت موعداً لاقى فيه جمع المسلمين من أقطار الجزيرة، وخطبهم خطبته المشهورة التي ذكّر فيها بأمور مهمّة في تنظيم الاجتماع كالإرث والوصيّة وحكم الزاني المحصن ونسبة ولد الزنا والتبنّي وحفظ الدم والمال والعرض[٣]. ويزداد هذا

---

(١) وقد عمل علماء الفرقة على إحصاء مناقب عليّ وتضخيمها. انظر المقال التي خصّصه هنري لاووست لدراسة خمس عشرة حادثة من حياة عليّ في عهد الرسول، وقارنَ فيه بين الرواية الشيعية والرواية السنّيّة: H. LAOUST, «Le rôle de Ali dans la sira chiite», *REI*, xxxx, 1962, pp 7 - 26.

(٢) انظر تخريج حديث المنزلة وحديث الغدير في: الموسويّ، **المراجعات**، ص ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥، ٢٧٨، ٣٦١ ـ ٣٧٢.

(٣) انظر الخطبة في: الحرّاني، **تحف العقول عن آل الرسول**، قدّم له وعلّق عليه حسين الأعلميّ، بيروت، منشورات الأعلميّ، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢، ص ص ٢٩ ـ ٣٠. وجاء في بعض الأخبار ذِكر كتاب اللّه والعترة في هذه الخطبة، وليس في الخبر ـ لو صحّ ـ تسمية صريحة. انظر: القمّيّ، **التفسير**، ١/ ١٨٠.

السؤال قوّة إذا صحّ حديث من روى أنّه سمع الرسول يقول في عرفة: «يا أيّها الناس اسمعوا وأطيعوا وإن أُمِّر عليكم عبد حبشيّ مجدَّع ما أقام فيكم كتاب اللّه»[1]، ففيه أنّ مسألة الحكم والطاعة لم تكن غائبة عن الرسول في حجّة الوداع. ولو أنّه أراد النصّ على رجل بعينه لصدَع باسمه وأظهره لأكبر جمع من المسلمين في أقدس مكان عندهم في آخر حَجّة بهم.

ولْنُعرضْ عن هذا الجدل الذي ملأ مصنّفات القدامى وكتب المحدثين[2]، فإنّما دخل الإشكالُ في فهم هذه الأحاديث من النظر إليها حديثاً حديثاً والاجتهاد في استخراج دلالتها على النصّ، وهو أمر سنبيّنه في موضعه. ونكتفي الآن بالقول إنّ هذه الأحاديث، على تقدير صحّة نسبتها إلى الرسول، تعني أنّه كان يميل إلى تقديم عليّ. ونعني بالتقديم التفضيلَ على عموم اللفظ من غير تخصيص بالإمامة والخلافة. وهذا الأمر لا يُستغرب مع العلاقة المتينة التي جمعت بينهما قرابةً ونشأةً وإجابةً ونجدةً. ولكن متى نظرنا في كيفيّة احتجاج عليّ بمناقبه وجدناه يجمع كلّ ما فيه من مناقب ثمّ يرمي بها خصومه[3]، ولا يقتصر على ذكر حديث واحد مما يُظنّ أنّ الرسول قاله فيه. وهذا يعني أنّ التقدّم إلى الخلافة يومئذ لم يكن معلّلاً بمنقبة واحدة ولكن بمجموع المناقب التي يتميّز بها عليّ؛ ويعني أيضاً أنّ علياً لم يكن يرى استحقاقه للخلافة بدلالة حديثٍ من أحاديث الرسول عليه وإنّما باجتهاده هو في جمع الفضائل حتّى فاق معاصريه من أعلام الجماعة الإسلاميّة الأولى وشهد على ذلك النبيّ. ولو كان الأمر يتعلّق بالنصّ بمعنى التعيين لاقْتَصَر على حديث واحد، ولبيّن وجه الدلالة فيه عليه. ولكنّ الحديث في نفسه كان قاصراً عن توضيح هذه الغاية، فوجب الجمع بين كلّ الأحاديث للاحتجاج بكلّ المناقب. فسقط بهذا الفهم الذي يتّسق مع الثقافة السائدة في

---

(١) ابن سعد، **الطبقات**، ٢/ ١٤١.

(٢) انظر مثلاً: الموسويّ، **المراجعات**؛ بدر الدين الحوثيّ، **تحرير الأفكار**، تح. جعفر السبحانيّ، قم، المجمع العالميّ لأهل البيت، ١٤١٨/ ١٩٩٧.

(٣) ذكر الشيخ المفيد أنّ الذين أرادوا البيعة لعليّ عند وفاة الرسول قالوا: «إنّه كان الخليفة بعد رسول اللّه (ص) والإمامَ لفضله على كافّة الأنام بما اجتمع له من خصال الفضل والرأي والكمال، من سبْقِه الجماعةَ إلى الإيمان، والتبريزِ عليهم في العلم بالأحكام، والتقدّم لهم في الجهاد، والبينونة منهم بالغاية في الورع والزهد والصلاح، واختصاصِهِ من النبيّ (ص) في القربى بما لم يَشْرَكْهُ فيه أحد من ذوي الأرحام»: المفيد، **الإرشاد في معرفة حجج اللّه على العباد**، تح: مؤسّسة آل البيت لتحقيق التراث، ١/ ٧. وانظر احتجاج عليّ على من تقدّمه من الصحابة: **كتاب سليم**، ص٧٧، ٩٨، ١٠١ ـ ١١٩؛ واحتجاجه على أبي بكر وعلى أصحاب الشورى: الشيخ الصدوق، **الخصال**، ص ص ٥٤٨ ـ ٥٦٣.

مدينة التجربة الأولى ما تذهب إليه الشيعة الاثنا عشريّة، وظهر أنّ النصّ كان مفهوماً يومئذ بمعناه اللغويّ، مقترناً بالفعل والممارسة والنصّ في السير لاقتناء المناقب. لم يكن النصّ قولاً من الرسول لإفادة التعيين ولكنْ كان فعلاً من عليّ لاستحقاق التقديم[1]. وبهذا نستطيع أن نفهم المناسبة بين حديثي المنزلة والغدير والمدّةِ التي يقال إنّهما سُمعا من النبيّ فيها. فحديث المنزلة سُمع من النبيّ عند الخروج إلى غزوة تبوك سنة تسع، وسُمع حديث الغدير بُعيْد حجّة الوداع في آخر سنة عشر. وهما لا يفيدان في نفسيهما نصّاً على وجوب إمامة عليّ ولكنّهما يشيران ـ إن صحّا ـ إلى أنّه قد اكتسب من المناقب في مسيرته من بداية إسلامه إلى دنُوّ وفاة الرسول ما جعله يفوق غيره من أعلام المهاجرين والأنصار. وإذا أردنا أن نفسّرهما لبيان هذا المعنى قلنا: الحديثان يقولان: يا عليّ، إنّ مناقبك الكثيرة قد جعلتك بالقياس إليّ وإلى سائر المسلمين، بمكانة هارون من موسى وجعلتك أهلاً لأن تكون مولى المؤمنين. فكلام الرسول إذن له قوّة إخباريّة لا قوّة إنشائيّة، فلا ينتج عنه الإلزام ولكن يستفاد منه الوصف والاستنتاج والدلالة على محلّ الاختيار بما كسبه عليّ بكدْحه لا بما فرضه الرسول بقوْله. وأمّا الدعاء الذي هو إنشاء فمحمول على طلب التوفيق والتسديد.

وقد أراد الشريف الرضيّ (٤٠٦/١٠١٦) إثبات النصّ على عليّ فجاء بما يؤكّد رأينا. قال: «وما أشدّ استحساني لجواب كان بعض المتقدّمين من الشيعة يجيب به من سأله عن قعود أمير المؤمنين (ع) وترْكه طلب الأمر ودعاء الناس إلى نفسه، وهو أنّه كان يقول: أميرُ المؤمنين (ع) كان في هذا الأمر فريضة من فرائض اللّه تعالى، أدّاها نبيّ اللّه (ص) إلى قومه مثل الصلاة والصوم والزكاة والحجّ، وليس على الفرائض أن تدعوهم إلى أنفسها وتحثّهم على طلبها وإنّما عليهم أن يجيبوها ويسارعوا إليها. وكان أمير المؤمين (ع) في هذا الأمر أعذر من هارون؛ لأنّ موسى (ع) لمّا ذهب إلى الميقات قال لهارون: ﴿اُخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلاَ تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾، فجعله رقيباً عليهم وزعيماً لهم. وإنّ نبيّ اللّه تعالى (ص) نصَب علياً (ع) علَماً ودعاهم إليه وحضّهم عليه. فعليّ (ع) في عذر من لزوم بيته وإرخاء ستره والناس في حرج حتّى يُخرجوه من مكمنه ويستثيروه من مربضه ويضعوه في الموضع الذي وضعه فيه رسول اللّه (ص)»[2].

---

(١) ولم تنتبهْ مصنّفات الشيعة لهذا التمييز وأصرّت على تثبيت عقيدة الإمامة فقالت بالتسمية الصريحة وأسقطت العقائدَ المتأخّرة على عهد الرسول، انظر: النوبختيّ، **فرق الشيعة**، بيروت، دار الأضواء، ط٢، ١٤٠٤/ ١٩٨٤، ص ص ٨ ـ ١٩.

(٢) الشريف الرضيّ، **خصائص الأئمّة**، تح. محمد هادي الأمينيّ، إيران، ١٤٠٦، ص ٤٥. والآية: الأعراف ٧/ ١٤٢.

وإنّما استحقّ هذا المنصب بالمناقب التي اجتهد في تحصيلها. وأمّا النصّ الجليّ فظاهر في الآية المتحدّثة عن موسى وهارون، لأنّ صيغة الأمر (اُخْلُفْنِي، أَصْلِحْ) توجّهت إلى هارون نفسه وولّته القيادة وحثّته على الإصلاح، فالنصّ ينبغي أن يتوجّه إلى المنصوص عليه لا إلى أمّته وجماعته، فينبّهه على رسالته ويحثّه على الجدّ فيها. ويدلّ كلام الرضيّ على أنّ خطاب الرسول في حديث المنزلة وحديث الغدير لم يتوجّه إلى عليّ بتعيينه إماماً، وإنّما توجّه إلى المسلمين بدلالتهم على جهة الاختيار من غير إلزام، إذْ لم يتوجّه إليهم في الحديثين أمر. وربّما كان هذا الاستدلال من أقدم احتجاجات أسلاف الشيعة الاثني عشريّة لإثبات النصّ، فإشارة الرضيّ إلى أنّ صاحب الرأي من الشيعة المتقدّمين ترجّح أنّه عاش في أوائل القرن الثاني، وفي تلك المرحلة تداخل القول بالوصيّة والقول بإمامة المفضول، وكثر مدّعو الوصيّة من غير آل البيت لإثبات الإمامة لأنفسهم. ودراسةُ تلك المرحلة التاريخيّة تقتضي فحص مقالات كلّ الفرق والاتّجاهات التي ادّعى أعلامها الوصيّة ونصّبوا أنفسهم أئمّة. ولكنّا سنهتمّ بتطوّر مقالة النصّ في آل البيت خاصّة لبيان تطوّرها حتّى صارت عقيدة ثابتة عند الشيعة الاثني عشريّة.

ولعلّه يقال أيضاً إنّ تفسير النصّ تفسيراً لغويّاً يتغافل عن ثلاث بيعات انعقدت في القرن الأوّل بناء على نصّ صريح: نصّ أبي بكر على عمر، ونصّ عليّ على الحسن والحسن على الحسين في قول الاثني عشريّة، ففي هذه المرّات سُمِّي الخليفة تسمية صريحة. وسنتحدّث عن تعيين الحسن في الفقرة التالية، وأمّا تسمية أبي بكر لعمر فمُنتظِمة في ثقافة المناقب السائدة في المدينة، وهي لا تدلّ على ظهور النصّ بمعنى التعيين، بل كانت تعبيراً عن ممارسته لحقّ من حقوقه، فكما جاز له أن يعيّن أمير الجند جاز أن يسمّي خليفته. ويقوّي هذا الرأيَ أنّهم اعتبروا خلافة الرسول المنقبةَ الكبرى التي تتمّ بها سلسلة المناقب، ومن اكتسبها من أعلام المسلمين فاق غيره فجاز له أن يسمّي مَن رضي صلاحه خليفةً من بعده.

٢ ـ ٣ ـ من النصّ إلى القرابة

لمّا قُتل عليّ اختار أتباعُه ابنه الحسن إماماً، ولم يبايعوه عملاً بعقيدة النصّ ولكن طاعةً لعليّ لأنّهم يُوجِبون طاعة الإمام ويروْن أنّ «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهليّة»[1]، فكانت بيعتُهم الحسنَ كبيعة المسلمين عمرَ بن الخطاب طاعةً لأبي

(١) ابن بابويه، **الإمامة والتبصرة من الحيرة**، تح. محمّد رضا الحسينيّ، بيروت، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ط٢، ١٤٠٧/١٩٨٧، ص ص ٢١٩ ـ ٢٢٠؛ وانظر أيضاً: البرقيّ (٢٧٤/٨٨٧ أو =

بكر الذي عيّنه لأنّ في أعناقهم بيعة للخليفة الأوّل. فمناط بيعة الحسن ليس النصّ على الإمام في العقب من آل البيت وإنّما طاعة أمير المؤمنين. فإذا فُسّر توقّف عليّ عن تسمية ابنه[1] بأنّه كان إذناً لأتباعه في اختياره أمكن القول إنّ إذنه كان أوّل اجتهاد في تحديد جهة القيادة ونقْل الخلافة في آل البيت لأنّهم بقيّة الرسول وأولى الناس به، وإنّ اختيار الناس إيّاه كان عملاً بشرط طاعة أمير المؤمنين، ولم يكن إذنُه واختيارُهم عملاً بعقيدة النصّ ولا بوصيّة من النبيّ لنقل الخلافة في أحد عشر إماماً من ذريّة عليّ آخرُهم غائبُهم. وكان ينبغي على الحسن أن يجعل آل البيت مؤسّسة في الحكم تقوم على التسمية الصريحة حتّى تصبح هذه التسمية في نفسها عقيدة. ولو أنّه فعل ذلك فقام بخلافة أبيه وأظهر القول بالتعيين الدقيق وتشبّث بالحكم له ولأخيه الحسين من بعده لكان أوّل إمام من أئمة الشيعة يعمل بعقيدة النصّ على الإمام. ولكنّ تنازله لمعاوية أنهك هذه المحاولة الناشئة. وكلّ هذا يقوّي الشكّ في نصّ الحسن على الحسين، ويدلّ على أنّ النصّ على الحسن ـ على افتراض صحّته ـ كان نظراً من عليّ، واجتهاداً يكرّر ولا يؤسّس؛ ويدلّ أيضاً على أنّ إمامته كانت بداية الانتقال من الاحتكام إلى المناقب الكثيرة إلى جمع هذه المناقب في القرابة من الرسول. فقد كان الحسن مجرّداً من مناقب أعلام الجماعة الإسلاميّة الأولى، فلم يكن من السابقين ولا المهاجرين ولا البدريّين... وفضائله التي تقدّم بها صنفان: أحدهما الخصال المحمودة في الرجال يومئذ كالشجاعة والكرم... والثاني تحقّق بالقرابة وبثناء الرسول عليه لا بفعله هو، كقول النبيّ: «ابناي هذان إمامان قاما أو قعدا»[2]، وقوله: «أمّا الحسن فإنّ له هديي وسؤددي وأمّا الحسين فإنّ له جودي وشجاعتي»[3]. وستعوّل الفرقةُ على هذا الصنف الثاني لإثبات جدارة الأئمّة بالخلافة، وستزداد الحاجة إليه يوماً بعد يوم. وقد نُسجت حول هذا الصنف، ولا سيّما القرابة، مناقب كثيرة ظلّت تنمو وتكبر.

= ٢٨٠/٨٩٣)، **المحاسن**، تح. مهدي الرجائي، قم، المجمع العالميّ لأهل البيت، ط٢، ١٤١٦، باب "من مات لا يعرف إمامه": ص ص ٢٥١ ـ ٢٥٤.

(١) تقول الشيعة الاثنا عشريّة إنّ عليّاً نصّ على الحسن، والمرويّ في المصنّفات السنيّة أنّه لم يسمّه بل قال لمن سأله هل يبايعون الحسن: «ما آمركم ولا أنهاكم، أنتم أبصر»: الطبريّ، **تاريخ الأمم**، ٣/ ١٥٧. فإذا صحّ خبر نصّ عليّ على الحسن فالنصّ فيه لا يعني تعيين أوّل الأئمّة الأحد عشر بعده بل هو اجتهاد من عليّ كاجتهاد أبي بكر لمّا سمّى عمر قبيل وفاته.

(٢) المفيد، **الإرشاد**، ٢/ ٣٠.

(٣) المفيد، **الإرشاد**، ٢/ ٧؛ الصدوق، **الخصال**، ص ص ٧٧ ـ ٨٧. والأحاديث في الحسن والحسين ينقلها أهل السّنة أيضاً، انظر: الطبرانيّ، **أخبار الحسن**، تح. محمّد شجاع ضيف اللّه، الكويت، دار الأوراد، ١٤١٢/ ١٩٩٢.

ويؤكّد هذا الرأيَ ما جاء في خطبة الحسن في أخذه البيعة، قال: «أنا **ابن** البشير، أنا **ابن** النذير، أنا **ابن** الداعي إلى اللّه بإذنه، أنا **ابن** السراج المنير، أنا من **أهل بيت** أذهب اللّه عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً، أنا من **أهل بيت** افترض اللّه حبّهم في كتابه فقال عزّ وجلّ: ﴿قُلْ لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلاَّ الْمَوَدَّةَ **فِي الْقُرْبَى** وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا﴾ فالحسنة مودّتنا **أهل البيت**»[1]. والشجاعة والسابقة والجهاد والزهد خصال حميدة في نفسها توجب تقدّم صاحبها وتحيا في وجدان الأمّة، ولكنّها شديدة التعلّق بصاحبها ولا تورَث. ولم يكن ينفع الحسن أنْ يقول: كان أبي من السابقين المهاجرين البدريّين الشجعان.. فلذلك اتّجهت الخطبة إلى إبراز منقبة القرابة من الرسول.

ويبدو أنّ نقل الخلافة إلى آل البيت قد واجه العقبة الأولى من داخل البيت العلويّ، ويرجع ذلك إلى الخلل في مؤسّسة الخلافة كما قادها الحسنان. ويمكن الإشارة إلى أربع حوادث تبيّن هذا الأمر:

ـ **الحادثة الأولى** أنّ «معاوية كتب إلى الحسن بن عليّ.. أنْ أَقدمْ أنت والحسين وأصحاب عليّ. فخرج معهم قيس بن سعد بن عبادة الأنصاريّ وقدموا الشام. فأذن لهم معاوية، وأعدّ لهم الخطباء فقال: يا حسن، قم فبايع. فقام فبايع. ثمّ قال: للحسين قم فبايع. فقام فبايع. ثمّ قال: قم يا قيس فبايع. فالتفت إلى الحسين (ع) ينظر ما يأمره، فقال: يا قيس: إنّه إمامي، يعني الحسن عليه السلام»[2].

ـ **والحادثة الثانية** أنّ أحد أصحاب الحسن قال له: «السلام عليك يا مذلّ المؤمنين. قال [الحسن]: وما علْمك بذلك؟ قال: عمدتَ إلى أمر الأمّة فخلعته من عنقك وقلّدته هذا الطاغية يحكم بغير ما أنزل اللّه... [فبيّن له الحسن لِم فعل ذلك، ثمّ سأله]: ما جاء بك؟ قال: حبّك»[3].

ـ **والحادثة الثالثة** أنّ بعض أنصار الحسن عاتبوه لمّا وادع معاوية وأخذ منه المال

---

(١) المفيد، **الإرشاد**، ٢/٨. والآية: الشورى ٤٢/٢٣ [التشديد منّي].

(٢) شيخ الطائفة، **اختيار معرفة الرجال**، صحّحه وعلّق عليه وقدّم له حسن المصطفوي، إيران، ١٣٤٨هـ. ش، ص ١١٠، (وهو الكتاب الذي لخّص فيه شيخ الطائفة "رجال الكشّي"، وسنسمّيه في الإحالة "**الكشّي**" اختصاراً). وفي خبر آخر أنّه نظر إلى الحسن فقال له: بايع يا قيس: ص ١١٠. وهذا لا يؤثّر في الخبر الأوّل ولا ينفيه. وروى ابن قتيبة عن الحسين أنّه قال لسليمان بن صرد: «إنّها بيعة كنت واللّه لها كارهاً، فإنْ هلك معاوية نظرنا ونظرتم ورأينا ورأيتم»: **الإمامة والسياسة**، ١/١٤٢.

(٣) **الكشّي**، ص ١١٢.

و«طعنوا فيه وخالفوه ورجعوا عن إمامته وشكّوا فيها ودخلوا في مقالة جمهور الناس»[١].

ـ و**الحادثة الرابعة** أنّ أنصار الحسين حاروا بعد مقتله، واختلف عليهم فعل الحسن والحسين. فالأوّل قعد عن القتال وهو في كثرة من أنصاره وسلّم الخلافة لمعاوية، والثاني طلبها وخرج لقتال يزيد في قلّة من أصحابه وأهل بيته حتّى قُتلوا جميعاً، وهو أعذر من الحسن في القعود. فإن كان ما فعله أحدهما صحيحاً كان فعل الآخر باطلاً لا محالة؛ «فشكّوا لذلك في إمامتهما، فدخلوا في مقالة العوامّ ومذاهبهم، وبقي سائر أصحاب الحسين على إمامته»[٢].

يُفهَم من قول النوبختيّ: «شكّوا في إمامته» أنّهم شكّوا في النصّ عليه. وهذا شيء لا يمكن الاطمئنان إليه لأنّه عبّر بلغة عصره وعقيدته عن مواقفهم؛ والمرجّح أنّ الشكّ تعلّق بجواز طاعته. أي إنّ السؤال الذي طرحه أنصارهما يومئذ هو: هل يجوز لنا الخروج عن طاعة الحسن والحسين بعدما تخلّى الأوّل عن الخلافة التي جمعنا عليها أبوه، وألقى الثاني بنفسه إلى الموت وكان يستطيع أن يقتدي بأخيه في ترك القتال؟ ولا نظنّ أنّهم سألوا: هل يجوز لنا خلع إمامة الحسن والحسين وهما إمامان مفترضا الطاعة من جملة اثني عشر إماماً من آل البيت نصّ عليهم النبيّ وأعاد النصّ على عِدّتهم من بعده عليّ؟ فلو أنّ النصّ كان عقيدة راسخة يومئذ كما تقول الشيعة الاثنا عشريّة ما جاز لقيس أن ينتظر رأي الحسين قبل إجابة الحسن إلى بيعة معاوية والحسنُ يومئذ إمامه. ولو أنّ الراجعين عن طاعتهما كانوا يدينون بالنصّ على الاثني عشر لتساءلوا: هل يجوز لنا ترك إمامتهما مع ما نعلم من نصّ أبيهما عليهما؟

لقد كان رجوع الراجعين عن بيعتهما حركة مألوفة متّسقة مع تطوّر الاجتماع الإسلاميّ. فقد صَدَع الخلافُ المسلمين بعد وفاة الرسول، فرفض سعد بن عبادة مبايعة أبي بكر وعمر من بعده، وتباطأ عليّ، وخرج من بايع عليّاً من أصحاب الجمل عليه، واستفحل الخلافُ بكلّ ما وقع من رفضٍ للبيعة أو انشقاقٍ بعد ذلك حتّى ولي الحسن ثمّ الحسين. الأمر يتعلّق بخلع الطاعة لمنافسةٍ أو تأويلٍ أو تبيّنِ عجزٍ واضطرابٍ في فعل الإمام عند الرعيّة ولا يتعلّق برفض نصّ إذ لا نصَّ؛ والانشقاق الآخذ في الاستفحال تعبير عن مجتمع آخذ في التوسّع ولمّا تستقمْ مؤسّسة الحكم فيه. فلهذا نقول إنّ هذه الحوادث جميعاً تُظهر أنّ إمامة الحسن كانت واهنة رمزيّاً، فأتباعه

---

(١) النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ٢٤؛ القمّيّ (سعد بن عبد الله)، **كتاب المقالات والفرق**، تح. محمّد جواد مشكور، طهران، ١٩٦٣، ص ٢٣.

(٢) القمّيّ، **المقالات والفرق**، ص ٣٥؛ النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ٢٦.

ومحبّوه نعتوه بمذلّ المؤمنين، وقيسُ بن سعد احتاج إلى معرفة رأي الحسين المعارض للتنازل قبل أن يجيب إلى مبايعة معاوية، وإخراجُ مستحِقّ الإمامة بعد عليّ من مكمنه لم يكن أمراً يسيراً. ولا تفسِّر حيرة الأتباع وقلقهم وشكّهم بالانحراف عن طريق الحقّ[1] ولكنّ تخصيص البيت العلويّ بالخلافة لم يكن سهلاً، والتحوّل من النصّ بالمعنى اللغويّ إلى النصّ بمعنى التعيين من طريق القرابة لم يكن سريعًا. وهذا الفهم يحرّرنا من تعصّب الذين جعلوا أكبر همّهم الطعن في إمام والنيل من أتباع؛ ويبيّن أنّ أهمّ تحوّل في انتقال الخلافة إلى الحسن هو جمْع المناقب في القرابة من الرسول، ومن آثارها الشرفُ والعلمُ بالشريعة والتأييدُ الإلهيّ؛ ويُظهِر أنّ الخلافة لا تنفصل عن حركة الاجتماع، فقد تفرّقت الجماعة الأولى المؤسّسة لتجربة المدينة، واقتتل أعلامها، وانقسم المجتمع الإسلاميّ، واحتاجت كلّ جماعة إلى زعيم وإمارة.

ويبدو الاهتمام الشديد بالقرابة من الرسول في مقالة زيد بن عليّ أيضاً[2]. فقد أقام رأيه في الإمامة على القول بأنّ لكلّ أمّة رسولاً، ولكلّ رسول أهلاً وأنصاراً. وهؤلاء جميعاً يتفاضلون. فالأفضل على الإطلاق هو الرسول، ويليه في الفضل أهل بيته وذريّته، وتلِيهم أمّته. وهذه الأمّة تتفاوت في الفضل. فأمّة الإسلام مثلاً أفضلها المهاجرون والأنصار ثمّ التابعون ثمّ من يليهم، وهكذا أبداً. وما خصّ اللّه به الرسول وأهله يسمّيه زيد الصفوة والحبوة. وهذا الرأي مستفاد من القرآن[3]، ومتّسق مع الاتّجاه إلى جمع المناقب في القرابة من الرسول. وهذا الاتّجاه لا يستغرب في كلّ فروع آل البيت، لأنّه يبرّر تولّيهم الإمامةَ ويمكّنهم من موقع مركزيّ في المجتمع[4]. ويتّضح

---

(١) هذا الرأي يردّده المعاصرون من الشيعة الاثني عشريّة، فيعتبرون الإماميّة "خطّ الإسلام الصحيح" والفرق الأخرى انحرافاً عنه وانسلاخاً منه. انظر: محمّد حسن الزين، **الشيعة في التاريخ**، بيروت، دار الآداب، د.ت، (وقد سمّى نشأة الفرق انسلاخاً)؛ عادل الأديب، **الأئمّة الاثنا عشر: دراسة تحليلية**، بيروت، دار الأعلميّ للمطبوعات، ط٣، ١٤٠٥/ ١٩٨٥.

(٢) روى المفيد أنّه «قرأ ﴿وَأَمَّا الجِدَارُ فَكَانَ لِغُلاَمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي المَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا﴾ [الكهف ١٨/ ٨٢] ثمّ قال: حفظهما ربّهما لصلاح أبيهما فمنْ أولى بحسن الحفظ منّا؟ رسول اللّه (ص) **جدّنا**، وابنته سيّدة نساء الجنّة **أمّنا**، وأوّل من آمن باللّه ووحّده وصلّى **أبونا**»: المفيد، **الأمالي**، ص ١١٦.
وذكر النوبختيّ أنّ فرقة قالت بإمامة ابن الحنفيّة بعد الحسنين لأنّه **الأقرب** إلى عليّ: **فرق الشيعة**، ص ٢٦.

(٣) كما يبدو من الآيات الكثيرة التي يسوقها في الكتاب.

(٤) «فليس يكون أحد متابعهم بإحسان حتّى يعرف فضلَ من فضّله اللّه عليه، وأنّه إنّما كان لهم مثل تابع لهم. فليس لأحد دخل في الإسلام أنْ يعلّمهم وهم علموا قبله، ولا أن يرى لهم [الصحيح: له، =

بهذا أنّ زيداً لم يقل بالنصّ الخفيّ الذي ينسب إلى الزيديّة ولكنّه جرى في مسألة الإمامة على قاعدة تقديم الأفضل، أي بالمناقب[1].

ويروَى عن زيد أنّه قال بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل، ويقال إنّ هذه المقالة ظهرت لتبرير إمامة أبي بكر وعمر اللّذين تقَدَّما عليّاً وهو أفضل منهما، وهذا لا يكفي لتبرير ظهورها في أوائل القرن الثاني من الهجرة. فلقد كانت مقالة ضروريّة لمواجهة التطوّر الذي بدأ يطرأ على مفهوم النصّ بالتحوّل من المعنى اللغويّ إلى بوادر المعنى الاصطلاحيّ، ومن بوادره جمعُ المناقب في القرابة وكثرةُ ادّعاء الوصيّة بعد الحسنين. فاحتمى زيد بالانتساب إلى آل البيت، وقال بإمامة المفضول لغايات كثيرة.

منها أنّ كثرة الانشقاق صاحبها إسراف في ادّعاء النصّ، فكان كلّ فريق يحتمي بنصٍّ ينسبه إلى إمام ـ كثيراً ما يكون ميّتاً لتنقطع الطريق إليه ـ ويتشبّث به لأنّه لا يجمع الأنصار ولا يستمرّ أمرُه إلاّ بذلك النصّ. والقول بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل يفتح الاختيار على إمكانات كثيرة ويُخلّص الإمام المنافس في الإمامة من ضيق الوصيّة والنصّ.

ومنها أنّه إذا اعترض على الإمام أحد من آل البيت وادّعى أنّه أفضل منه، وجد المفضول متّسعاً في القول بجواز إمامة المفضول. فلذلك لا نستغرب تجويز الزيديّة اجتماع إمامين في زمن واحد؛ ولا شيءَ يمنع من أن يكون أحدهما مفضولاً، ولكنّ إمامته جائزة.

= لنفسه] مثل حقّهم وقد دخلوا في الإسلام طوعاً بحبوة من اللّه»: زيد بن عليّ، **كتاب الصفوة**، تح: حسن محمد تقيّ الحكيم، بيروت، دار البيان العربيّ، ط١، ١٤١٢/ ١٩٩٢، ص ١٥٠.

(١) قال في **كتاب الصفوة**: «فنحن واللّهِ ذرّيّته وأهل بيته... لم يدَع الناس عندنا مظلمة من أموالهم التي إنّما هي قتل بعضهم بعضاً عليها، ولم نجاهدهم إلاّ على أن يضعوها مواضعها ويأخذوها بحقّها ويعطوها أهلها الذين سمّاهم اللّه لهم، فعلى هذا قاتلنا من قاتلنا منهم»: ١٢٩ ـ ١٣٠، وقد فهم محقّق الكتاب من قوله «أهلها الذين سمّاهم اللّه لهم» أنّ زيداً «يشير إلى الروايات المنقولة عن النبيّ صلوات اللّه عليه التي تؤكّد الوصيّة للإمام عليّ وإمامته وإمامة ذرّيّته»؛ ثمّ أشار إلى مواضع من **كتاب الوصية** المنسوب إلى زيد بن عليّ. ولا شكّ في أن ما نسبه إليه موضوع في زمن متأخّر كما سنبيّن بعد قليل، مع أنّه يمكن القول إنّ الضمير في "سمّاهم" في قوله «ويعطوها [أموالهم] أهلها الذين سمّاهم اللّه لهم» يعود على الذين يستحقّون هذه الأموال من الفقراء والمساكين والغارمين... لا على الأئمّة. ويدلّ على بُعد ما ذهب إليه المحقّق أنّه جاء في **كتاب الصفوة** ما يؤكّد أنّ زيد بن عليّ لم يخرج في مسألة الإمامة عمّا تقتضيه ثقافة المناقب من تقديم الأفضل الذي **ائتمنه المسلمون ورضوا فهمه وعلمه**، فلا يجوز بعد اتّباعهم إيّاه على هذه الصفات «أن يجوز بهم عن الحقّ ولا أن يتّبعوا غيره **ما استقام لهم**» وفي العبارة الأخيرة نفي صريح للعصمة. ص ص ١٣١ ـ ١٣٢. (وفي عبارة الكتاب اضطراب شديد).

ومنها تألّف الذين يصحّحون خلافة أبي بكر وعمر لتنتشر بهم المقالة[1].

ونرى أنّ الأمر الأهمّ في كلّ هذا هو أنّ تغيّر الاجتماع كان يقتضي ظهور هذه المقالة. فقد كانت المكانة في التجربة الإسلاميّة الأولى تُدرك بالمناقب. فلما تمّ للمسلمين الفتح وانقطعت الهجرة توجّه الناس إلى الجهاد خاصّة؛ ولمّا اقتتل المسلمون والتبس مفهوم الجهاد بالفتنة[2] واختار أتباعُ عليّ ابنَه الحسن حفيدَ النبيّ إماماً صارت القرابة من الرسول نواة الفضائل؛ ولمّا تخلّى الحسن وبدا لأتباعه أنّ الحسين أخطأ التدبير كثر الانشقاق؛ ولمّا كثر الانشقاق كثر ادّعاء الوصيّة والنصّ؛ ولمّا كثر ادّعاء الوصيّة وصار للمدّعين أتباع وبرزت وجوه من آل البيت ظهر القول بإمامة المفضول واشتدّ الاحتماء بالقرابة[3] من الرسول وتنافس المنتسبون إليه في وراثة النبوّة وفي تمثيلها بالمسالمة عند فريق وبالخروج وتجريد السيف عند فريق، وكلٌّ منهما يدّعي العلم الغزير. لقد كان ما وقع بعد تجربة المدينة علامةً على عجز مفهوم النصّ بالمعنى اللغويّ عن الاستمرار، وعلى ما طرأ على ثقافة المناقب من تحوّل. ولا نعني بكثرة ادّعاء النصّ والوصيّة ظهورَ القول بتسمية اثني عشر إماماً وإنّما نريدُ التعيين الذي

---

(١) قال النوبختيّ في عرضه مقالة "ضعفاء الزيديّة": «هم الذين دعوا إلى ولاية عليّ عليه السلام ثمّ خلطوها بولاية أبي بكر وعمر، فهم عند العامّة أفضل هذه الأصناف»: **فرق الشيعة**، ص ٥٧.
ونقل نشوان الحميريّ «أنّ جميع الأمّة اجتمعت على إمامة زيد بن عليّ عليه السلام» إلاّ الرافضة، وأنّ طوائف الناس اجتمعوا عليه فبايعه الزيديّ والمعتزليّ والمرجيّ والخارجيّ: **الحور العين**، تح. كمال مصطفى، بيروت، دار آزال للطباعة والنشر والتوزيع/ صنعاء، المكتبة اليمنيّة، ط٢، ١٩٨٥، ص ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠. وقال رسول جعفريّان إنّ زيد بن عليّ لم يبرأ من الخلفاء «لأنّه كان يرمي إلى التفاف الشرائح المختلفة بشتّى نزعاتها المذهبيّة حوله»: **الشيعة في إيران**، ص ٣٧. وانظر:
W.M.WATT, *Islamic Philosophy and Theology*, p 25. M. MOMEN, *An Introduction to Shi'i Islam*, p. 49.

(٢) من علامات التباس القتال بالفتنة أنّ عبداللّه بن عبّاس -وهو يمين عليّ- أخذ ما وجد في بيت مال البصرة ولحق بمكّة، وجرت بينه وبين عليّ مكاتبات قال ابن عبّاس في بعضها: «قد أكثرت عليّ. فواللّه، لأنْ ألقى اللّه بجميع ما في الأرض من ذهبها وعقيانها أحبّ إليّ [من] أنْ ألقى اللّه بدم رجل مسلم»: **الكشّيّ**، ص ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٣) نقل النوبختيّ أنّ أصحاب الحسين افترقوا بعد مقتله ثلاث فرق، فقالت فرقة: «بإمامة محمّد بن الحنفيّة وزعمت أنّه لم يبقَ بعد الحسن والحسين أحد أقرب إلى أمير المؤمنين عليه السلام من محمّد بن الحنفيّة، فهو أولى الناس بالإمامة»، **فرق الشيعة**، ص ٢٦. ونظنّ أنّ هذه المقالة كانت من بوادر تعظيم منزلة عليّ، فللحسن والحسين قرابة من الرسول وبها سادا، وأمّا ابن الحنفيّة فليس له إلاّ نسب عليّ، وفي مقالات القائلين بإمامته نشأ التشيّع الغالي. وستستفحل هذه المقالة في عقائد الغلاة فيتخطّون تفضيل الإمام وتعظيمه إلى تأليهه.

لا يتعدّى الشخص الواحد. بل إنّ كثيراً ممّن ادّعى الإمامة نصَب نفسه ونصّ عليها، وكان فعْلُ من فعَل ذلك انقلاباً على المتمسّكين بإمامة آل البيت. ولسنا نقول إنّ ثقافة المناقب اندثرت، ولكنّ الاجتماع الإسلاميّ أخذ في التغيّر، وأخذت المناقب الكبرى المؤسِّسة تتراجع في الممارسة الواقعيّة وتكبر في الوجدان وتنمو بمرّ السنين. ولئن كانت السابقة والهجرة والجهاد والزهد والشجاعة.. مناقب كبيرة توجب تقدّم صاحبها فإنّها لا تنتقل في العقب. وقد كانت لأبناء السابقين المهاجرين مكانة لا تُنكر، وظلّت فضائل آبائهم راسخة في الوجدان مذكورة، ولكنّها شديدة التعلّق بأصحابها دون غيرهم. ويفسّر هذا الفهمُ شدّة اهتمام الاثني عشريّة بشرطين آخرين من شروط الإمامة: القرابةِ والعلم. فالقرابة نسب متّصل، ومن اليسير أنْ تُزْعم وراثة العلم في الأعقاب. ويبيّنُ أنّ تعيينَ الإمام في الإسلام لم يكن بنصٍّ سبق التاريخ وتقدّم التجربةَ ولكن كان بعملٍ في صميم التجربة الواقعيّة التاريخيّة وجدلٍ مساير لنشأة الاجتماع الإسلاميّ وتطوّره.

٢ـ ٤ ـ الوراثة:

لم يُثر انتقال الخلافة بين الأئمّة الثلاثة الأوائل من أئمّة الاثني عشريّة خلافاً بين الأتباع. فقد اجتمع أصحاب عليّ على ابنه الحسن وإن لم تكن بيعتهم عملاً بعقيدة النصّ كما تقدّم؛ وتقول الاثنا عشريّة إنّ الحسن نصّ على الحسين وأمره بالخروج إلى الشهادة[1]، إلاّ أنّ النظر في إمامة الحسين كما وقعت لا يرجّح هذا القول. وبيان ذلك من ثلاثة وجوه:

● **الوجه الأوّل** أنّ إمامته منتظمة في مرحلة الانتقال من التقدّم إلى الإمامة بالمناقب إلى توليها بالقرابة من الرسول. وكان الحسين يومئذ أمسّ الناس بالرسول رحماً، ووضّح نسبه للناس في كربلاء قُبيل المعركة، قال: «انسبوني فانظروا من أنا... ألستُ **ابنَ بنت** نبيّكم **وابنَ وصيّه وابنِ عمّه**... أوليس حمزة سيّد الشهداء **عمّي**، أوَليس جعفر الطيّار.. **عمّي**، أوَلم يبلغكم ما قال رسول اللّه لي ولأخي: هذان سيّدا شباب أهل الجنّة... فإن كنتم في شكّ من هذا، أفتشكّون أنّي **ابن بنت** نبيّكم؟ فواللّه ما بين المشرق والمغرب **ابن بنت** نبيّ غيري فيكم ولا في غيركم»[2]. ويرجَّح عملُ الأيدي

---

(١) ابن بابويه، **الإمامة والتبصرة**، ص ١٦٧.

(٢) المفيد، **الإرشاد**، ٢/ ٩٧ ـ ٩٨؛ ابن طاووس، **الملهوف على قتلى الطفوف**، تح. فارس تبريزيان، طهران، دار الأسوة للطباعة والنشر، ط٢، ١٣٧٥ هـ.ش/ ١٤١٧هـ.ق، ص ص ١٤٥ ـ ١٤٧ [التشديد منّي].

في الخطبة بإضافة عبارة "ابن وصيّه"، فهي زيادة لإثبات القول بالنصّ[1]. ويمكن أن يقال إنّ الخطبة ليست في طلب الإمامة، فلا تصلح إذن لنفي القول بالوصيّة. وهذا الاعتراض صحيح، ولكن يعنينا من الخطبة أنّ حرص الحسين على إبراز قرابته من النبيّ يعني أنّه كان يستمدّ سلطته ومكانته وحصانته من هذه القرابة. وكان يزيد بن معاوية منتبهاً لهذا الأمر، فنكّل بالحسين وبنسائه وأهل بيته لينتهك حصانة القرابة ويكسر المحور الذي تدور عليه كلّ المناقب فتنكسر إمامة آل أبي طالب.

● **والوجه الثاني** أنّ تدبير الحسين لمّا أريد على بيعة يزيد وعزم على الخروج من مكّة لا يدلّ على وجود النصّ، بل يظهر أنّه كان يطلب وجهاً يفرّ إليه من إجابة يزيد، أي إنّ خروجه من المدينة كان عملاً سياسيّاً وإنْ أضافت إليه الشيعة الاثنا عشريّة ما يُوهِمُ أنّه كان ذهاباً بقدر سابقٍ إلى غيب يعرفه الحسين[2]. ويدلّ على اجتهاده وتدبيره السياسيّ سماعُه لنصيحة أخيه محمّد بن الحنفية وتوجّهه إلى مكّة[3]، وانتظارُه الرسائل من أهل الكوفة حتّى استيقن أنّهم سينصرونه[4]، وعزمُه على الانصراف بعدما رأى خذلان الناس إيّاه[5]. ولو كان الحسين يرى لنفسه الإمامة بنصّ جدّه وأبيه وأخيه لأمكنه أداء البيعة تقيّةً عندما أيقن بعزمهم على قتله، كما بايع أبوه عليّ ودخل في الشورى وصلّى بصلاة الخلفاء تقيّة وخوفاً على أصحابه أنْ يُصطلموا[6]، بل إنّه مكث

---

(١) ومن التصرّف في خطبة الحسين زيادةُ أسماء الأئمّة والحديثُ عن الحجّة والغيبة، انظر: ابن شاذان، **مختصر إثبات الرجعة**، تح. باسم الهاشميّ، بيروت، دار الكرام للطباعة والنشر والتحقيق، ط١، ١٤١٣/١٩٩٣، ص ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٢) كما يبدو من الآيات التي يقال إنّ الحسين كان يتلوها في خروجه من المدينة: المفيد، **الإرشاد**، ٢/ ٣٥ ـ ٣٦.

(٣) المفيد، **الإرشاد**، ٢/ ٣٥.

(٤) لم يجبْهم إلاّ بعدما تواترت رسائلهم، وأرسل إليهم مسلم بن عقيل ليرى هل اجتمع رأي ملئهم وذوي الحجا والفضل منهم على مثل ما ذهبت به رسلهم وقرأ في كتبهم. وكتب في آخر رسالته إليهم: «فلعمري ما الإمامُ إلاّ الحاكم بالكتاب، القائمُ بالقسط، الدائنُ بدين الحقّ، الحابسُ نفسه على ذات اللّه»: **الإرشاد**، ٢/ ٣٩. ولم يذكر في هذه الجملة أنّ الإمام يجب أن يكون منصوصاً عليه.

(٥) المفيد، **الإرشاد**، ٢/ ٨٥.

(٦) ذكر الشيخ المفيد وجوها كثيرة برّر بها قعودَ عليّ بن أبي طالب عن أخذ حقّه ومسايرتَه لمن انتزع الخلافة منه، ومنها الشفقة على «شيعته وولده أنْ يُصطلموا فينقطع نظام الإمامة»: المفيد، **مسألة أخرى في النصّ على عليّ**، تح. محمّد رضا الأنصاريّ، ص ٢٥؛ وانظر ما ذكره في: **مسألة في النصّ على عليّ**، تح. مهدي نجف، ص ص ١٣ ـ ١٤. وقد فصّل المرتضى القولَ في تصويب عليّ وتبرير كلّ ما أُخذ عليه في: **تنزيه الأنبياء**، النجف، المطبعة الحيدريّة، ١٢٥٠هـ، ص ص ١٣٢ ـ =

أربعاً وعشرين سنة وأشهراً «مستعملاً للتقيّة والمداراة»[1].

● **والوجه الثالث** أنّ الحسين خرج إلى الكوفة استجابة لأهلها المستعدّين لخلع أميرها النعمان بن بشير وطرده إلى الشام. وإنّما دعَوْه لأنّهم كانوا بلا إمام ولا قيادة منذ تنازل الحسن لمعاوية[2]، وكانوا ينتظرون زعامة شرعيّة قادرة على منافسة الأمويّين. وكان الحسين القائد المنتظر، فهو ابن بنت النبيّ وابن عليّ زعيم تجربة الكوفة، وهو المعارضُ لتنازل الحسن، الممتنعُ عن بيعة يزيد. وأمّل الأتباع أنْ يكون في خروجه خلاصُهم من اضطهاد الأمويّين، وتجديدُ ولائهم، وتجديدُ شعورهم بالانتماء إلى جماعةٍ مستقلّة منافسة لأهل الشام الذين جدّدوا زعامتهم وأجابوا معاوية إلى بيعة ابنه يزيد.

ولكنّ انتقال الإمامة إلى إمام إمام بعد الحسين لم يكن أمراً يسيراً، بل كثيراً ما لقي الأتباع عنَتًا ومشقّة في معرفة الإمام من هو. وهذا الأمر ملائم لما انتهى إليه شأن الخلافة عندما تولاّها الحسن والحسين بفضيلة القرابة من الرسول. فلمّا مضى الحسنان صار مفهوم القرابة وحده غير قادر على تبرير تولّي الإمامة. وبرز كثير من وجوه البيت الهاشميّ[3]، وتنافسوا في ما اعتبروه ميراث الرسول وميراث عليّ، واتّخذ كلّ منافس القرابة ذريعة إلى إعلان دعوته. ومن هؤلاء زيد بن عليّ بن الحسين (١٢٢/ ٧٤٠)، وابنه يحيى (١٢٥/ ٧٤٣)، وعبداللّه بن معاوية بن عبداللّه بن جعفر الطيّار (١٢٧/ ٧٤٤)، والعبّاسيّون الذين استطاعوا إزالة الحكم الأمويّ سنة ١٣٢/ ٧٥٠، ومحمّد بن عبداللّه بن الحسن بن الحسن النفسُ الزكيّة (١٤٥/ ٧٦٢)، وأخوه إبراهيم بن عبداللّه (١٤٥/ ٧٦٢)، والحسين بن عليّ بن الحسن الفخّيّ (١٦٩/ ٧٨٥). وبرز أيضاً أعلام من غير البيت العلويّ، فمنهم من تزعّم الخروج على الحكم الأمويّ في وقائع مشهورة منها وقعةُ الحرّة (٦٣/ ٦٨٢) بقيادة الأنصار، وثورةُ التوّابين (٦٤ـ٦٥/ ٦٨٣ـ٦٨٤) بقيادة سليمان بن صرد الخزاعيّ، وثورةُ المختار الثقفيّ (٦٦ـ٦٧/

= ١٦٩؛ وانظر أيضاً: شيخ الطائفة، **المفصح في إمامة أمير المؤمنين والأئمة**، صحّحها الشيخ الأستادي، (في): **رسائل الشيخ الطوسيّ**، تقديم، محمّد واعظ زاده الخراسانيّ، ط٢، ١٤١٤هـ، ص ص ١٢٤ ـ ١٢٦.

(١) المفيد، **الإرشاد**، ١/ ٩.

(٢) جاء في رسالتهم إليه: «إنّه ليس علينا إمام، فأقبلْ لعلّ اللّه أن يجمعنا بك على الحقّ، والنعمانُ بن بشير في قصر الإمارة لسنا نجمّع معه في جمعة ولا نخرج معه إلى عيد، ولو قد بلغنا أنّك أقبلتَ إلينا أخرجناه حتّى نلحقه بالشام إن شاء اللّه»: المفيد، **الإرشاد**، ٢/ ٣٧.

(٣) من العلويّين والعبّاسيين وأبناء جعفر الطيّار.

٦٨٦ـ٦٨٧)، وثورةُ ابن الزبير (٦١/ ٦٨٠ ـ ٧٣/ ٦٩٢)، وثورةُ ابن الأشعث (٨١ ـ ٨٣هـ)؛ ومنهم من ادّعى الوصيّة والإمامة[١]. وقد تابع هؤلاء الثائرين كثيرٌ من المسلمين، وضعفت سلطة الأئمّة، وانقسم أنصارهم. ويبدو من آراء زيد بن عليّ، وممّا يُنسب إلى السجّاد (٩٤/ ٧١٢) والباقر (١١٤/ ٧٣٢) والصادق (١٤٨/ ٧٦٥) أنّهم اتّفقوا على إثبات القول بالإمامة في آل البيت، وتمسّكوا جميعاً بالقرابة؛ وكان ذلك محاولة لمواجهة الزعامات والمقالات[٢] الناشئة خارج البيت العلويّ. إلاّ أنّ التنافس بين أعلام البيت العلويّ[٣] جعل مفهوم القرابة يعجز عن استيعابهم جميعاً، فتمسّك كلّ طامح إلى الإمامة منهم بمفهوم الوراثة[٤]، واستعان في مجادلة خصومه بما يجعله عند الناس أحقّ منهم بميراث الإمامة، فرفع أسلافُ الاثني عشريّة آيةَ ﴿وَأُولُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾، ورووْا أنّها نزلت في الإمرة[٥]، واحتجّوا بها لإبطال صرف الإمامة من الحسن إلى أبنائه والحسينُ حيّ لأنّه الأمسّ به رحماً[٦]. ونقل الكليني عن أبي عبداللّه أنّه قال: «لمّا صارت إلى الحسين (ع) لم يكن أحد من

(١) ولا سيّما الغلاة، ومنهم المغيريّة والمنصوريّة. انظر: نشوان، **الحور العين**، ص ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٢) انظر: مقالة غيلان وجهم: «إنّ الإمامة يستحقّها كلّ من قام بها، إذا كان عالماً بالكتاب والسنّة»؛ ومقالة الخوارج: «الإمامة تصلح في أفناء الناس كلّهم من كان منهم قائما بالكتاب والسنّة عالماً بهما»: النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ص ٩ ـ ١٠. وأفناء الناس: أخلاطُ الناس؛ و«رجل من أَفْنَاء الناس أي لم يُعلم ممّن هو»: ابن منظور، **لسان العرب**، تح. عامر أحمد حيدر؛ راجعه: عبدالمنعم خليل إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥، ٨/ ٦٠٣ (فني).

(٣) يبدو الردّ على المنافسين في الإمامة من العلويّين في أحاديث تكفّرهم وتتوعّدهم، ومنها أنّ المعنيَّ بآية ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ﴾ [الزمر ٣٩/ ٦٠] هو من قال إنّه إمام وليس بإمام وإنْ كان علويّاً فاطميّاً: **الكليني**، ١/ ٤٣٤؛ القمّيّ، **التفسير**، ٢/ ٢٢١. ومنها أنّ المنكرين من الفاطميّين عليهم ضعفا العذاب: **الكليني**، ١/ ٤٤٠.

(٤) ذكر عبداللّه محمّد إسماعيل أنّ الوراثة كانت دليلاً استعملته الاثنا عشريّة في أوّل أمرها ثمّ قلّ استعماله من قبل المتأخّرين إلاّ في مواقف قليلةٍ، ذَكَرَها، ولم يفصّل كيفيّة الاستدلال بهذا المفهوم ولا تطوّره، انظر: **تعليقات على الإمامة عند الاثني عشرية**، عمان، ط١، ١٤١٩/١٩٩٨، ص ٥٦. وقد جاءت أخبار منثورة في المصنّفات تشير إلى قدم الاحتجاج بالوراثة (انظر مثلاً قول ابن عبّاس في خطبته بالبصرة: «لو قدّمْتُم من قدّم اللّهُ، وأخّرتم من أخّر اللّهُ، وجعلتم الوراثة والولاية حيث جعلها اللّه»: المفيد، **الأمالي**، ص ٢٨٦). ونرى أنّ الوراثة في هذه الأخبار إمّا مقحَمة في الكلام، وإمّا مستعملة مع المناقب والقرابة لتأييد الجدارة بتولّي الإمامة. وهذا يختلف عن المعنى الذي نقصده الآن وهو التعويل على الوراثة في الاحتجاج على المنافس في الإمامة بعد عجز المناقب والقرابة عن الاستمرار.

(٥) **الكليني**، ١/ ٣٤٤. والآية: الأنفال ٨/ ٧٥.

(٦) **الكليني**، ١/ ٣٤٣.

أهل بيته يستطيع أن يدّعي عليه كما كان هو يدّعي على أخيه وأبيه لو أرادا أن يصرفا الأمر عنه، ولم يكونا ليفعلا. ثمّ صارت حين أفضت إلى الحسين (ع) فجرى تأويل هذه الآية ﴿وَأُولُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾. ثمّ صارت من بعد الحسين لعليّ بن الحسين ثمّ صارت من بعد عليّ بن الحسين إلى محمّد بن عليّ»[1]. فلماذا لم يجْرِ تأويل هذه الآية إلاّ عندما أفضت الإمامة إلى الحسين؟ ولماذا أُهمل هذا التأويل عندما أصبح لبعض الأئمّة ـ ومنهم الصادق ـ أبناء كثيراً وجاز لأحدهم أنْ يدّعي على إخوته في الإمامة؟

لا شكّ في أنّ التأويل جرى ليقطع على أبناء الحسن طريق المطالبة بالإمامة، فلو كان الأمر بمجرّد القرابة لكان لهم فيها حظّ كحظّ أبناء الحسين[2]، ولكنْ حال دون ذلك الانتقالُ من مفهوم القرابة إلى مفهوم الوراثة الصريحة القائمة على انتقاء وارثٍ وطرْدِ نظرائه. ثمّ ضاقت الوراثة عن المتسابقين إلى الإمامة، فنُسخ العمل بتأويل هذه الآية لقطع طريق المطالبة بالإمامة على المنافسين الذين انتسبوا إلى أبناء الأئمّة وقامت

(١) والحديث طويل، ذكر الصادق في أوّله دليل إمامة عليّ بن أبي طالب من القرآن وحديث الرسول، ثمّ أورد ما كان يحتجّ به الحسن والحسين لو أنّ عليّاً أدخل معهما أحداً من أبنائه في الإمامة. قال: «فلمّا مضى عليّ (ع) كان الحسن (ع) أولى بها لكبره، فلمّا توفي لم يستطع أنْ يدخل ولده، ولم يكن ليفعل واللَّهُ عزّ وجلّ يقول: ﴿وَأُولُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ فيجعلها في ولده، إذًا لقال الحسين: أمر اللّه بطاعتي كما أمرَ بطاعتك وطاعة أبيك، وبلّغ فيّ رسول اللّه كما بلّغ فيك وفي أبيك، وأذهب اللّه عنّي الرجس كما أذهب عنك وعن أبيك، [وقد بينّا أنّ هذه المناقب جُمعت في القرابة] فلمّا صارت إلى الحسين (ع) لم يكن أحد من أهل بيته يستطيع أن يدّعي كما كان هو يدّعي على أخيه وأبيه لو أرادا أنْ يصرفا الأمر عنه، ولم يكونا ليفعلا، ثمّ صارت حين أفضت إلى الحسين (ع) فجرى تأويل هذه الآية: "وَأُولُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ". ثمّ صارت من بعد الحسين لعليّ بن الحسين، ثمّ صارت منْ بعد عليّ بن الحسين إلى محمّد بن عليّ»: **الكليني**، ١/ ٣٤٢ ـ ٣٤٣. وانظر أيضاً: الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٢٠٥، ٢٠٧.

(٢) وهذه حجّة أبناء الحسن، ويختصرها قول عبداللّه بن الحسن بن الحسن (أبي محمّد النفس الزكيّة) للصادق: «بأيّ شيء كان الحسين أحقّ بها من الحسن؟»: **الكليني**، ١/ ٤٢١. وانظر أيضاً حديث عبد الأعلى الذي قال للصادق عندما برّر تسليم الحسين للحسن بآية أولي الأرحام، قال عبد الأعلى: «إنّ الناس تكلّموا في أبي جعفر (ع)، ويقولون: كيف تخطّت من وُلْد أبيه مَن له مثل قرابته ومن هو أسنّ منه، وقصرت عمّن هو أصغر منه. فقال: يُعرَف صاحب هذا الأمر بثلاث خصال لا تكون في غيره: هو أولى الناس بالذي قبله، وهو وصيّه، وعنده سلاح رسول اللّه ووصيّته. وذلك عندي لا أنازَع فيه»: **الكليني**، ١/ ٤٤٢. فالسؤال المنسوب إلى الناس، أي أبناء الحسن خاصّة، علامة على عجز مفهوم القرابة عن الاستمرار. والخصلة الأولى في كلام الصادق هي الوراثة، والخصلتان الأخريان من الشروط التي قيّدتها. وسيأتي التفصيل.

لهم فرق وارتفعت مقالات، ومن هؤلاء الزيديّة والإسماعيليّة والفطحيّة. وإذا أجرينا التأويل في هذه الآية على النحو الذي رُوي في الحديث استوى الباقر وزيد في وراثة أبيهما عليّ بن الحسين كاستوائهما في القرابة، وأصبح أبناءُ الصادق: إسماعيلُ وعبدُاللّه وموسى شرعاً سواء في تولّي الإمامة. لقد أدرك مهندسو العقائد أنّ مفهوم الوراثة أصبح عاجزاً عن الاستمرار بعد السجّاد[1]، وأنّه يزداد عجزاً عن إثبات مقالتهم بتكاثر أبناء الأئمّة فتخلّوا عنه، وصرّح المفيد بهذا التحوّل في ردّه على الإسماعيليّة فقال: «لو ثبت ما ادّعوه من نصّ أبي عبداللّه (ع) على ابنه إسماعيل لما صحّ قولهم في وجوب النصّ على محمّد ابنه، لأنّ الإمامة والنصوص ليستا موروثتين على حدّ ميراث الأموال، ولو كانت كذلك لاشترك فيها وُلْد الإمام. وإذا لم تكن موروثة وكانت إنّما تجب لمن له صفات مخصوصة ومن أوجبت المصلحة إمامته فقد بَطَل أيضاً هذا المذهب»[2]. وقوله: «لو كانت كذلك لاشترك فيها ولد الإمام» معناه أنّ الوراثة قُطعت لإبطال الاشتراك في الإمامة بعدما كثر أبناء الأئمّة واشتدّت المنازعة ونشأت الفرق، ومعناه أيضاً أنّ الصفات التي يقال إنّها أوجبت الإمامة شيء مصنوع، لم ينزلْ به كتاب ولم يأت به عن رسول اللّه حديث، وإنّما ألجأ إليه الجدل. فلذلك عمد كلّ مجادل إلى تقييد الوراثة بشروط لتعيين محلّ الإمامة.

٢ـ ٥ ـ تقييد الوراثة:

تُظهر النصوص المنسوبة إلى أئمّة الشيعة الاثني عشريّة شروطاً كثيرة تقيّد الوراثة، ومنها:

- أنّ الإمامة لا تكون إلاّ في نسل الحسين، وقد كان هذا الشرط محاولة لدفع أبناء الحسن والعباسيّين ومَن تولّى ابنَ الحنفيّة ومَن كان مِن نسل جعفر الطيّار عن الإمامة. وقد ظهر منهم أعلام طلبوا الإمامة وأعلنوا الثورة وصار لهم شوكة وأنصار. فمن أجل هذا رُوي أنّ رجلاً سأل الباقر: «ألِوُلْد جعفر فيها نصيب؟ قال: لا، فقلت: [السائل] هل لولد العبّاس فيها نصيب؟ قال: لا. قال: فعدّدت عليه بطون بني عبدالمطلب، كلّ ذلك يقول: لا. ونسيت ولد الحسن عليهم السلام، فدخلت عليه بعد ذلك فقلت: هل لولد الحسن فيها نصيب؟ فقال: لا، يا عبدالرحيم، ما لمحمّديّ فيها نصيب غيرنا»[3].

---

(١) **الكليني**، ١/٣٤١، ح ١. (٢) المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ٣١٠.

(٣) ابن بابويه، **الإمامة والتبصرة**، ص ١٧٨؛ **الكُليني**، ١/٣٤٣ـ ٣٤٤؛ الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٢٠٧.

نسبةُ الحديث إلى الباقر أمر لا يمكن القطع به، ولكن يمكن القول إنّه ظهر بين أسلاف الاثني عشريّة في النصف الأوّل من القرن الثاني من الهجرة. فقد شهدت تلك المدّة خروجَ محمّد بن عبداللّه النفس الزكيّة على المنصور (حكم من ١٣٦/ ٧٥٤ إلى ١٥٨/ ٧٧٥) بالمدينة سنة ١٤٥/ ٧٦٢، وخروجَ أخيه إبراهيم بن عبداللّه بالبصرة[1]؛ وهما من نسل الحسن. وقد هدّدت تلك الثوراتُ مكانة الأئمّة المتعلّقين بالقرابة والوراثة الساكتين عن ظلم السلطة السياسيّة تهديداً قويّاً، فسكوتهم خروج عن نهج عليّ والحسين. وفي حلبة الجدل والمنافسة ظهرت هذه الأحاديث تُبطل كلّ خلافة في غير نسل الحسين[2]، وتُضلّل كلّ ثورة على الظلم تتخطّى نسل الحسين وترفع شعار الدعوة إلى الرضا من آل محمّد. وأمّا ادّعاءُ السائل نسيانَ أبناءِ الحسن فحيلةُ راوٍ لإبرازهم والقطع بأنّ ثوراتهم لا تبرّر تولّيهم الإمامة.

ويُنسَب إلى الحسن بن عليّ أنّه قال لمحمّد بن الحنفيّة لمّا حضرته الوفاة إنّ الحسين إمام من بعده «وراثةً من النبيّ (ص) أضافها اللّه عزّ وجلّ له في وراثة أبيه وأمّه»[3]. وتؤكّد بقيّة الحديث أنّ ابن الحنفيّة كان مسلّماً بإمامة الحسين منصرفاً عن المنازعة فيها، وقد تقدّم أنّ الحسين تولّى الإمامة بالقرابة من الرسول، ولا تذكر كتب

---

(١) انظر خبر خروج محمّد بن عبداللّه، وشدّة افتخاره بنسبه لتبرير حقّه في الخلافة: الطبريّ، **تاريخ الأمم**، ٤/ ٤٣١؛ وخبر إبراهيم: الطبريّ، **تاريخ الأمم**، ٤/ ٤٦١. وقد فشل أعلام الزيديّة في إشراك الصادق في الخروج، فلم يخرج مع زيد. وسئل عن أمر محمّد النفس الزكيّة فوصفه بأنّه فتنة، وقعد عنه، وقال إنّ الخلافة ليست له حتّى اتّهمه عبداللّه أبو محمّد بالحسد. انظر: الإصفهانيّ، **مقاتل الطالبيين**، تح. أحمد صقر، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة، ١٣٦٨/ ١٩٤٩، ص ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧، ٢٤٨، ٢٥٦؛ المسعوديّ، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تح. محمّد محيي الدين عبدالحميد، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٢/ ١٩٨٢، ٣/ ٢٦٩؛ **الكليني**، ١/ ٤٢٠ ـ ٤٢١؛ وراجع: Y. RICHARD, *L'Islam chi'ite*, p. 54.

واستطاع الصادق أنّ يروّج بين أتباعه برنامج القعود عن القتال، انظر خبر الفضيل بن يسار الذي بلغه خروج النفس الزكيّة وأخيه إبراهيم فقال: «ليس أمرهما بشيء»، واستدلّ بأنّه سمع أبا عبداللّه يقول: «إنْ خرجا قُتلا»: **الكشّي**، ص ٢١٤. وقال الباقر: «لا أعلم أنّ في هذا الزمان جهاداً إلاّ الحجّ والعمرة والجوار»: **الكليني**، ١/ ٣٠٦.

(٢) ويُروى أنّ ابن الحنفيّة نازع السجّاد الإمامة ودعاه إلى مبايعته، فاحتجّ السجّاد بأنّ الوصيّة لا تكون إلاّ في العقب، ثمّ احتكما إلى الحجر الأسود فقضى لعليّ بن الحسين. انظر: ابن بابويه، **الإمامة والتبصرة**، ص ص ١٩٤ ـ ١٩٥؛ **الكليني**، ١/ ٤٠٨ ـ ٤٠٩؛ شيخ الطائفة، **الغيبة**، تح. عليّ أكبر الغفّاريّ وبهراد الجعفريّ، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ط١، ١٤٢٣ هـ. ق./ ١٣٨١هـ. ش، ص ٢٤.

(٣) **الكليني**، ١/ ٣٥٨.

التاريخ أنّ ابن الحنفيّة نافسه أو نازعه وهو يعلم أنّه أسنّ منه وأنّه ابن فاطمة، فلا معنى بعد هذا لتذكير الحسن أخاه ابن الحنفيّة بجدارة الحسين بالإمامة، ولا لقوله له في الحديث نفسه: «إنّي أخاف عليك الحسد»، ولا حاجة إلى استدعاء مفهوم الوراثة في مقام تغني فيه القرابة[1]، وكلّ هذا يرجّح أنّ الحديث صُنِع بعد ظهور المختار الثقفيّ الذي ادّعى إمامة ابن الحنفيّة وجمع أنصاراً وثأر لقتلى الطفّ عندما تقاعد ذريّة الحسين عن المطالبة. واحتاج مؤلّف الحديث إلى مفهوم الوراثة لأنّه صنعه في زمن لا تُغني فيه القرابة، فنطق بما احتاج إليه في مجادلة الذين أخرجوا الإمامة من نسل الحسين، وأراد بوراثة الإمامة في نسله أنْ ينفيَ إمامة المختار ويقصيَ إمامَه ابنَ الحنفيّة الذي أخّر نفسه وسلّم بما اختاره الحسن[2]. وقد أثار الاختلافُ في موضع الإمامة من نسل عليّ الاختلافَ في فهم حديث العترة وتأويله وصرفه إلى دلالةِ تُعيِّن الأحقّ بالوراثة، ثمّ حُمِل الحديث على معنى النصّ، وسيأتي التفصيل بعد قليل.

● ومنها أنّ الإمامة لا تكون في أخوين بعد الحسن والحسين، وأنّها لا تكون في عمّ ولا خال ولا غيرهما من الأقارب، وأنّها ثابتة في الأعقاب وأعقاب الأعقاب[3]. وتوجّهت هذه الشروط إلى الراونديّةِ التي قالت بإمامة بني العبّاس؛ والزيديّةِ التي تبعت زيد بن عليّ[4]، وهو عمّ الصادق؛ والإسماعيليّةِ[5] القائلة بإمامة إسماعيل أخي الكاظم (١٨٣/٧٩٩)؛ والمنشقّين من أنصار أئمّة الاثني عشريّة، ومنهم

---

(١) انظر جواب ابن الحنفيّة، وفيه وصف للحسين بالعلم والحلم وبأنّه الأقرب من رسول اللّه رحماً: ٣٥٨/١.

(٢) انظر أيضاً: **الكليني**، ٣٤٧/١، وفيه تصريح باسم المختاريّة ونفي لإمامة ابن الحنفيّة، فيمكن اعتبار هذه الأحاديث ردّا على الكيسانيّة. وانظر في الكيسانيّة: W. MADELUNG, «Kaysâniyya», in *EI2*, 4/869 - 871.؛ وداد القاضي، **الكيسانية في التاريخ والأدب**، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٤.

(٣) **الكليني**، ٣٤١/١؛ الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٢٠٨.

(٤) انظر ما ردّ به الربيع بن عبداللّه على عبداللّه بن الحسن: الصدوق، **علل الشرائع**، ص ص ٢٠٩ - ٢١٠.

(٥) في تاريخ الإسماعيليّة وعقائدها، انظر:

● فرهاد دفتري،

- **الإسماعيليّون في العصر الوسيط، تاريخهم وفكرهم**، تر. سيف الدين القصير، دمشق، دار المدى، ط١، ١٩٩٩.

- **مختصر تاريخ الإسماعيليين**، تر. سيف الدين القصير، سوريا، دار المدى، ط١، ٢٠٠١.

● قطريب، عزّت، **تاريخ الإسماعيليّين وعقائدهم**، سوريّة، حمص، دار التوحيديّ، ط١، ١٤٢١/٢٠٠٠.

● H. HALM, *Le chiisme*, pp. 171 - 211; W.MADELUNG. «Ismâ'īlyya», *EI2*, 4/206 - 215.

القائلون بإمامة أحمد بن موسى ونبْذِ محمّد الجواد[1]، وإليهم يشير حديث يُنسب إلى الصادق سأله فيه عيسى بن عبدالله عن الإمام من بعده فدلّه على ابنه موسى، ثمّ على ولد موسى، قال السائل: «فإن حدث بولده حدث وترك أخاً كبيراً وابناً صغيراً فبمن أأتمّ؟ قال: بولده. ثمّ قال: هكذ أبداً»[2]. وتُوهم نسبة الحديث إلى الصادق أنّه كان من باب نظر الأتباع لأنفسهم قبل حدوث الافتراق، ولكنّ المرجّح أنّه مصنوع بعد وفاة الرضا (٢٠٣/٨١٨) للرّدّ على الفرقة التي أنكرت إمامة الأطفال وتركت الجواد: محمّد ابن عليّ الرضا، وجوّزت الإمامة في أخوين ودعت إلى أحمد بن موسى الكاظم[3]. ولم يصرّح الحديث باسم الجواد (٢٢٠/ ٨٣٥) وأشار إليه بالابن الصغير لأنّه تولّى الإمامة وهو طفل في الخامسة أو السابعة؛ ولم يَذكر أحمد بن موسى ونعَته بالأخ الكبير، وهو الذي مالت إليه جماعةٌ من الأتباع. وهذا التدبير لا يمكن أن يُخفي الغاية من الحديث وهي حمل الناصر والمخالف جميعاً على التسليم بما يُخرَج مُخْرج المعجزة في كلام الإمام، والتحقيق أنّه لا معجزة ولا إخبار بغيب ولكن يشتدّ الجدل ويتساقط عدد من الأنصار كلّما هلك إمام فتلجأ الفرقة إلى صناعة الأحاديث اتّقاءً لانقسام مخوف أو علاجاً لانشقاق نازل[4]. ولا تخفى الحاجة إلى ما يُعَدّ معجزةً لتثبيت إمامة الأطفال[5]. فقد كان الانشقاق ظاهرة تتجدّد في الاجتماع الشيعيّ كلّما مات إمام، وكان الأتباع يختلفون في تعيين وصيّ الإمام الهالك هل يكون أحدَ بنيه أم مِن سائر أقاربه؟[6] فظلّ الأئمّة بعد الحسين ـ ويمثّل الإمامَ الثاني عشر أولياؤه إذْ لا عين له ـ محتاجين إلى هذه الشروط لمواجهة الانشقاق وللردّ على المشكّكين في تسمية إمام واحد وإقصاء نظرائه، فتبرّؤوا ممّن أخرج الإمامة منهم وصبر على مذهبه،

---

(١) المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ٣١٥.

(٢) **الكليني**، ١/ ٣٦٥، ٣٤٢.

(٣) النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ٨٥.

(٤) ما نهتمّ به في هذا الفصل هو الجدل الذي ولّد النصّ، وأمّا في الفرق والاتّجاهات المنشقّة بعد وفاة كلّ إمام، فانظر: فصل (The crisis of succession) في: MODARRESSI, *Crisis and Consolidation in the formative Period of Shi'ite Isiam*, New Jersey, 1993 وخاصّة: ص ص ٥٣ ـ ٨٦؛ M. MOMEN, *An Introduction to Shi'i Islam*, pp. 45 - 60.

(٥) انظر حديثاً يُنسب إلى الرضا في التبشير بابنه محمّد: **الكليني**، ١/ ٣٤٢، وانظر تعليق المحقّق في الهامش (١).

(٦) انظر مثلاً: الفرقة السادسة من فرق الشيعة بعد وفاة الصادق، القائلة بإمامة عبدالله بن جعفر وأخيه موسى؛ والفرقة الثانية بعد وفاة الرضا، القائلة بإمامة الرضا وأخيه أحمد، وادّعت في ذلك وصيّة الكاظم: القمّيّ، **المقالات والفرق**، ٨٩، ٩٢. ومقالة الفرقة السابعة والفرقة التاسعة بعد وفاة الحسن العسكريّ، وهما تقولان بإمامة أخيه جعفر: القمّيّ، **المقالات والفرق**، ص ص ١١٠ ـ ١١٢.

وتألّفوا من رجع عن انشقاقه وقال بإمامتهم، وثبّتوا مؤيّديهم ليتمسّكوا بموالاتهم على شدّة الزمان.

● ومنها الكِبَر، وهو أنْ يكون الإمام أكبر وُلْد أبيه[1]. وربّما ظهر هذا الشرط أوّل الأمر لتبرير إمامة الحسن[2]، وربّما استُعمِل في المفاضلة بينه وبين أخيه لمّا تنازل الحسن وقعد في بيته حتّى توفّي وخرج الحسين وقُتِل، وتردّد الأتباع بين اعتباره أجدر بالإمامة من أخيه والشكّ في أمرهما معاً كما مرّ. ثمّ استُعمل الشرط بعد ذلك لتأكيد إمامة الكبير[3] وإفحام من نازعه من إخوته في وصيّة أو ميراث[4]. فإذا كان الكبير رأس فرقة أخرى قُيّد شرط الكِبَر بما يفيد استثناء الكبير، وهذا كقول أبي عبدالله: «إنّ الأمر في الكبير، ما لم تكنْ فيه عاهة»[5]، فإنّه ردّ صريح على الفطحيّة التي قالت بإمامة عبدالله بن جعفر الأفطح[6].

● ومنها الوصيّة الظاهرة، وهي أنْ يكون الإمام معروفاً لا يحتاج السائل عنه إلاّ إلى سؤال العامّة والصبيان ليدلّوه عليه[7]. وهذا الشرط لا يدلّ على واقع تاريخيّ منذ

---

(١) **الكليني**، ١/ ٣٣٩ ـ ٣٤٠، ٣٤٣.

(٢) «لمّا مضى عليّ (ع) كان الحسن (ع) أولى بها لكبره»: **الكليني**، ١/ ٣٤٣.

(٣) نشيط بن صالح: «لمّا اختلف الناس في أمر أبي الحسن (ع) قلت لخالد: أما ترى ما قد وقعنا فيه من اختلاف الناس؟ فقال لي خالد: قال لي أبو الحسن (ع): عهدي إلى ابني عليّ أكبر ولدي وخيرهم وأفضلهم»: **الكشّي**، ص ٤٥٣. وأبو الحسن: كنيةُ موسى الكاظم. وانظر أيضاً ماجاء في وصيّة الكاظم: **الكليني**، ١/ ٣٦٨، ٣٧٠.

(٤) انظر ما ورد في الصراع بين الرضا وأخيه العبّاس: **الكليني**، ١/ ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

(٥) **الكليني**، ١/ ٣٤١. ونقل في الهامش عن **مرآة** المجلسيّ، ٣/ ٢٠٧: «أي آفة بدنيّة، فإنّ الإمام مبرّأ من نقص في الخلقة... كعبدالله الأفطح. فإنّه كان بعد أبي عبدالله (ع) أكبر ولده لكن كان فيه عاهتان: الأولى أنّه كان أفطح الرجلين، أي عريضهما. والثانية أنّه كان جاهلاً بل قيل فاسد المذهب»، الهامش ٢. ويُستغرب أنْ يقول بإمامته «عامّة مشايخ العصابة وفقهاؤها» وهو جاهل فاسد المذهب. وقال المفيد إنّ فساد مذهبه هو أنّه كان من المرجئة، وإنّه كان متّهماً بالخلاف على أبيه في الاعتقاد، وكان يخالط الحشويّة، ونسب إلى الصادق أنّه قال فيه: «عبدالله هذا مرجئ كبير». وقال المفيد أيضاً إنّه لم يكن عنده علم بالحلال والحرام: **الإرشاد**، ٢/ ٢١٠ ـ ٢١١؛ المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ٣١٢؛ شيخ الطائفة، **التلخيص**، ٤/ ٢٠٠. وأمّا ما ذكره المجلسيّ في العاهة الأولى فليس في مصنّفات الفرقة خبر في أنّ جمال القدمين من شروط الإمامة.

(٦) القمّيّ، **المقالات والفرق**، ص ٨٧. وفي **الكشّي**: «والذين قالوا بإمامته عامّة مشايخ العصابة وفقهاؤها، مالوا إلى هذه المقالة فدخلت عليهم الشبهة لما روي عنهم (ع) أنّهم قالوا: الإمامة في الأكبر من ولد الإمام إذا مضى»: ص ٢٥٤.

(٧) **الكليني**، ١/ ٣٤٠؛ الصدوق، **الخصال**، ص ص ١١٦ ـ ١١٧. وعبارة "الوصيّة الظاهرة" مأخوذة من حديث الصادق.

وفاة الحسن، فالحسن كان إماماً بتوقّف أبيه ومبايعة أهل الكوفة. وأمّا من جاء بعده فلا يتحقّق فيهم هذا الشرط. فالحسين خرج من المدينة فراراً من مبايعة يزيد ولم يخرج منها إماماً معلوماً مفترض الطاعة، وكان الأمر قد استقام لبني أميّة فلم تتأكّد إمامة الحسين إلاّ بعد أن تواترت رسائل أهل الكوفة وأرسل إليهم رسوله مسلم بن عقيل وخرج لأخذ بيعتهم. وأمّا بعد الحسين فكثر الانشقاق ولم يجتمع أنصار آل البيت على إمام واحد البتّة. والمرجّح أنّ هذا الحديث كان يخاطبُ الأولياء المستيقنين خاصّة، ويثبّتهم على ولاية إمامهم متى ابتعدوا عنه في أعمالهم، فإذا عادوا كان أكبر همّهم سؤالهم عن وصيّه، وكان جواب عامّة أصحابهم حجّة عليهم في وجوب القول بإمامة هذا الوصيّ.

وقيمة هذا الشرط في علاقة الوصيّة بالنصّ، فالوصيّة اسم جامع لأكثر الشروط لأنّها تتناول العلم والسلاح والكتب والصحُف والأمرَ بتغسيل الإمام وقضاء دينه والتصرّف في كلّ ما كان يتصرّف هو فيه. ويبدو أنّ الوصيّة كانت من أوّل الشروط ظهوراً، فقد ذكر النوبختيّ أنّه لمّا قُتل الحسين قالت فرقة من أصحابه بإمامة محمّد بن الحنفيّة وإنّه وصيّ أبيه[1]، ولا تعني الوصيّة النصّ ولكنْ في ادّعائها استفادة من تقليد عربيّ هو وصيّة الرجل الهالك لأحد ورثته بالتصرّف في ماله وأداء الحقوق التي عليه[2]. ثمّ تنازعتها الفرق واشتدّ الاحتجاج بها لثلاثة أسباب: **أوّلها** أنّ مدّعيها لا يحتاج في قوله إلى أكثر من الادّعاء ونسبةِ الوصيّة إلى ميّت انقطعت صلة الناس به. **والثاني** أنّ مِن أعلام الفرق مَن لم تجمع بينه وبين إمامه قرابة فانقطعت سبيله إلى ادّعاء

---

(١) النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ٢٦.

(٢) وجاءت الوصيّة في بعض أخبار الأئمّة بالمعنى التقليديّ، قال أبو الحسن الكاظم لرجال دعاهم: «اشهدوا أنّ ابني هذا وصيّي والقيّم بأمري وخليفتي من بعدي، من كان له عندي دين فليأخذه من ابني هذا، ومن كانت له عندي عِدَة فلينجزها منه، ومن لم يكن له بدّ من لقائي فلا يلقني إلاّ بكتابه»: **الكليني**، ١/ ٣٦٩ ـ ٣٧٠. والموصوف في الخبر هو أبو الحسن الرضا.
وجاء في خبر إبراهيم وإسماعيل ابني أبي سمال مع الرضا أنّهما سألاه هل أوصى الكاظم، «قال: نعم. قالا: إليك؟ قال: نعم. قالا: وصيّة مفردة؟ قال: نعم»: **الكشّي**، ص ٤٧٣. ويعنيان بالوصيّة المفردة أنّ الكاظم لم يُدخل مع الرضا فيها أحداً. والخبر شاهد على انصراف الوصيّة إلى معنى النصّ على إمام بعينه لدفع منْ يجوز دخوله في الوصيّة (أي أبناء الهالك) ومنْ أصبح يدّعيها ويجمع بها الأتباع (أي الذين ادّعوا الوصيّة من غير العلويّين). وهذا التدقيق في كلام السائليْن من الشواهد على أنّ استفاضة حديث الاثني عشر شيء لا حقيقة له، وعلى أنّ النصّ بالمعنى الاصطلاحيّ لم يظهر جملة واحدة.

الوراثة من جهة النسب؛ ومنهم من نُسب إلى الجهل ورُمي بالأمّيّة[1]، والجاهل لا يرث العالمَ والأميُّ لا يكون إمام المتعلّم، فكان ادّعاء الوصيّة سدّاً لهذا الخلل. **والثالث** أنّ الوصيّة تعلّقت بأجلّ موروث وهو الإمامة، بمعنى حقّ التقدّم والبينونة من النظراء المنافسين بعهد يُنسب إلى الإمام الهالك. فجعلت الوصيّة تتجرّد من معانيها التقليديّة وهي التصرّف في مال الميّت بالوجوه الشرعيّة وتنصرف قليلاً قليلاً إلى دلالة النصّ بمعناه الاصطلاحيّ[2]. وجرى كلّ ذلك بالجدل ولا سيّما في مناظرات أعلام الفرق وكتبهم، ومن أشهر هؤلاء هشام بن الحكم.

وقد واجه أعلام الإماميّة فريقين من المخالفين في الوصيّة: **أوّلهما** المنافسون الذين ادّعوا الوصيّة وتقدّموا إلى الإمامة وصار لهم أتباع، ومن هؤلاء المختاريّة[3] والمغيريّة[4] والبشريّة[5]. والفريق **الثاني** المنكرون للوصيّة أصلاً وهم أشدّ من غيرهم لأنّ أولئك يشتركون مع الإماميّة في أصل الادّعاء ويخالفونها في عين الإمام، وأمّا هؤلاء فيقوّضون ادّعاء الوصيّة، ومنهم الزيديّة[6]. ونقل الشيخ الصدوق ما أجاب به

---

(١) أبو منصور العجليّ رئيس المنصوريّة «كان منشؤه بالبادية وكان أميّاً لا يقرأ، فادّعى بعد وفاة أبي جعفر... أنّه فوّض إليه أمره وجعله وصيّه»: النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ٣٨.

(٢) ولذلك استُعمِلت الوصيّة بمعنى النصّ، وكانت أمراً مشتركاً بين الفرق، انظر: MODARRESSI, *Crisis and Consolidation*, p. 5.

(٣) «والوصيّة عندهم في ولد محمّد بن الحنفيّة لا تخرج إلى غيرهم»: النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ٣١.

(٤) «نَصَب بعض أصحاب المغيرةِ المغيرةَ إماماً، وزعم أنّ الحسين بن عليّ أوصى إليه، ثمّ أوصى إليه عليّ بن الحسين، ثمّ زعم أنّ أبا جعفر محمّد بن عليّ (ع) أوصى إليه، فهو الإمام إلى أنْ يخرج المهديّ»: النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ٦٣.

(٥) التي قالت إنّ محمّد بن بشير وصيّ موسى الكاظم، وإنّه «أعطاه خاتمه وعلّمه جميع ما يحتاج إليه رعيّته وفوّض إليه أموره وأقامه مقام نفسه، فمحمّد بن بشير الإمام بعده، وأنّ محمّد بن بشير لمّا توفّي أوصى إلى ابنه سميع بن محمّد بن بشير فهو الإمام، ومن أوصى إليه سميع فهو الإمام المفترض الطاعة على الأمّة... وزعموا أنّ عليّ بن موسى ومن ادّعى الإمامة من ولد موسى بعده فغير طيّب الولادة، ونفوهم عن أنسابهم وكفّروهم في دعواهم الإمامة، وكفّروا القائلين بإمامتهم، واستحلّوا دماءهم وأموالهم»: النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ص ٨٣ ـ ٨٤؛ **الكشّي**، ص ص ٤٧٨ ـ ٤٧٩. وانظر أيضاً ما ينسبه **الكشّيّ** (٣٤٠/ ٩٥٠) إلى فرق أخرى من الغلاة: ص ص ٤٧٩ ـ ٤٨٠. وانظر نفي الصادق لابنه إسماعيل وقوله إنّ الوصيّة عهد من الله لا اختيار من الإمام: **الكليني**، ١/ ٣٣٣.

(٦) وقد قال بعض أعلام الزيديّة إنّ الوصيّة كانت اختراعاً من أسلاف الاثني عشريّة لتبرير الخروج من بيعة زيد: «لمّا بلغهم أنّ سلطان الكوفة يطلب من بايع زيداً ويعاقبهم خافوا على أنفسهم، فخرجوا =

ابن قِبَة الرازيّ[1] عن اعتراضات أبي زيد العلويّ الزيديّ الذي طعن بقوّة في الوصيّة. قال أبو زيد: «ويقال للمؤتمّة ما دليكم على إيجاب الإمامة لواحد دون الجميع وحظْرها على الجميع؟ فإن اعتلّوا بالوراثة والوصيّة قيل لهم هذه المغيريّة تدّعي الإمامة لولد الحسن ثمّ في بطن من ولد الحسن بن الحسن في كلّ عصر وزمان بالوراثة والوصيّة من أبيه، وخالفوكم بعد في ما تدّعون كما خالفتم غيركم في ما يدّعي»[2]. ويمكن تلخيص كلام أبي زيد على الفرق التي تنازعت الوصيّة بأنّ ادّعاء الإماميّة الوصيّة لا يصحّ لأنّه ليست فرقةٌ أولى بادّعائها من فرقة، وهذا يعني أنّه لا يمكن الحديث عن نصّ يَمِيز الجدير بالإمامة من غيره، ولكن يتعلّق الأمر بمرحلة عجز فيها مفهوم الوراثة عن الاستمرار الفاعل، فنشأت الشروط التي استعملها كلّ فريق ليقيّده فيحصر الإمامة في أئمّته.

● ومنها العلم، والمقصودُ به معرفةُ الحلال والحرام والإحاطةُ بكلّ ما يحتاج إليه المكلّفون ووراثةُ علم المعصومين، ويعنينا من علم الإمام الآن بيان كيفيّة تقييد

= من بيعة زيد ورفضوه مخافة من هذا السلطان، ثمّ لم يدروا بما يحتجّون على من لامهم وعاب عليهم فعلهم، فقالوا بالوصيّة حينئذ، فقالوا: كانت الوصيّة من عليّ بن الحسين إلى ابنه محمّد، ومن محمّد إلى جعفر، ليموّهوا على الناس، فضلّوا وأضلّوا كثيراً وضلّوا عن سواء السبيل، ابتغوا [لعلّها: اتّبعوا] أهواء أنفسهم وآثروا الدنيا على الآخرة وتبعهم على قولهم هذا من أحبّ البقاء وكره الجهاد في سبيل اللّه»: الإمام يحيى بن الحسين (ت ٢٩٨/ ٩١٥)، **كتاب فيه معرفة اللّه من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد وإثبات النبوّة والإمامة في النبيّ وآله، (في) رسائل العدل والتوحيد**، تح. محمّد عمارة، دار الهلال، ٢/ ٨١.

(١) كان معتزليّاً ثمّ تشيّع، انظر في تشيّع بعض علماء المعتزلة: W. MADELUNG, «Imamism and Mu'tazilite Theology», (in) *Le chî'isme imâmite*, Paris, PUF, 1970, p. 14.

(٢) الصدوق، **كمال الدين**، ص ١٠٢؛ وقد ادّعى المغيرة الوصيّة والنبوّة ونصبه أتباعه إماماً، وأمّا ادّعاءُ المغيريّة الإمامة في بطن من ولد الحسن بن الحسن فقولُها بانتظار محمّد بن عبداللّه بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب، وهو محمّد النفس الزكيّة، انظر: الأشعريّ، **المقالات**، ص ٨؛ النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ص ٦٢ ـ ٦٣.
وعدّد أبو زيد الفرق الأخرى التي تُنَازِع الإماميّة في الوراثة والوصيّة وهي: الخطابيّة، ص١٠٤؛ والشمطيّة، والفطحيّة، والإسماعيليّة، والقرامطة، ص ١٠٥؛ والجعفريّة، نسبة إلى جعفر بن عليّ الهادي، ص ١٠٧.
والمقصود بالوصيّة هنا نقل الإمامة من الإمام الهالك إلى إمام بعده بعهد ونصّ. وأنكرت الزيديّة أيضاً الوصيّة بمعنى وجوب وجود وصيّ مع كلّ نبيّ في كلّ زمان. وردّ القاسم بن إبراهيم الرسّيّ (١٦٩/ ٧٨٥ ـ ٢٤٦/ ٨٦٠) على المقالتين في رسالة مختصرة ذكر فيها الهشامين ومقالتهما في التشبيه، انظر: **الردّ على الرافضة**، تح. إمام حنفي عبداللّه، القاهرة، دار الآفاق العربيّة، ط١، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠، ص ص ٨٩ ـ ١٠١.

الإماميّة للوراثة بالعلم لتجريدِ مدّعي الإمامة العلويّين من شرعيّة الخروج، ونفي من لا تعتبره الفرقة أهلاً للإمامة، وتخصيصِ محلّ الوراثة، وتبريرِ ما يمكن أن يعدّه المنافس وبعض الأنصار تخاذلاً عن إظهار الحقّ وقعوداً عن مقاومة الظلم. ويبدو من آراء الفرق في العلم أربعة أقوال:

الأوّل ادّعى أصحابه أنّهم ورثوا علم أئمّتهم وأحاطوا بالغيب والشهادة فصحّت إمامتهم[1].

والثاني قال أصحابه إنّ الأئمّة جميعاً في العلم سواء، الكبير منهم والصغير، وإنّ العلم ينبت في صدورهم كما يُنبِت الزرعَ المطرُ[2]. وقد أشار القمّيّ إلى الغاية الجداليّة في هذا الرأي فقال: «وإنّما قالوا بهذه المقالة كراهة أن يُلزموا الإمامة بعضهم دون بعض فينتقض قولهم إنّ الإمامة صارت فيهم جميعاً فهم فيها شرع سواء، إلاّ أنّه لا يستحقّ أحد منهم فرضاً على الإمامة والسمع والطاعة حتّى يظهر نفسه ويدعو الناس إلى السيف»[3]، والقسم الأول من المقالة نقض لتخصيص الإماميّة أئمّتَها بالعلم، والقسم الثاني شرط لإقصاء القاعدين عن القتال، ومنهم السجّاد والباقر والصادق.

وأنكر أصحاب الرأي **الثالث** ما نُسب إلى الأئمّة من علم تفرّدوا به واطّلعوا به على الغيب[4]. وفضّل القائلون بالرأي **الرابع** الإمام المجاهد على العالِم العابد الذي لا يخرج، وهو قولُ الزيديّة[5].

ومجادلة الإماميّة لهذه الآراء لها سمات ثلاث:

● **السمة الأولى** مواجهة حركات الانشقاق التي ادّعت العلم لأئمّتها[6]. فكلّما

---

(١) وهذه مقالة الغلاة ومنهم الخطّابيّة الذين «زعموا أنّ كلّ ما حدث في قلوبهم وحي، وأنّ كلّ مؤمن يُوحى إليه»: نشوان، **الحور العين**، ص ٢٢١. وقُتل أبو الخطّاب رئيس الفرقة سنة ١٣٨/ ٧٥٥.

(٢) النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ٥٦؛ نشوان، **الحور العين**، ص ص ٢١٤ ـ ٢١٥.

(٣) النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ٥٦؛ وانظر قول بعضهم: «إنّ من ادّعى أنّ من كان في المهد منهم والخِرَق وليس علمه علم رسول اللّه فهو كافر باللّه مشرك»: القمّيّ، **المقالات والفرق**، ص ٧٢.

(٤) هؤلاء قالوا إنّ العلم مبثوث يشترك فيه الناس، فالأئمّة وسائر الناس فيه سواء: النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ٥٦.

(٥) الصدوق، **كمال الدين**، ص ١٢٠.

(٦) ممّا جادلت به الإماميّة أنّ العالم بالدين أحقّ بالإمامة ممّن لا علم له، وأنّ الجاهل لا يكون إماماً، وأنّ الامتحان يُظهر علم أئمّتها وجهل رؤساء الفرق المنافسة، انظر الاعتراض على الزيديّة: الصدوق، **كمال الدين**، ص ص ١٠٢ ـ ١٠٣، ١١٧ ـ ١١٨؛ وانظر خبر تعليم الصادق سليمَ بن خالد كيف يكلّم الحسن بن الحسن الذي قال له: «أما لنا حقّ؟ أما لنا حرمة؟ إذا اخترتم منّا رجلاً واحداً كفاكم». ولم يكن عند سليم جواب قبل أن يلقى الصادق. ثمّ جرت بينه وبين الحسن محاجّة =

توفّي إمام تفرّقت بالشيعة السبلُ، وظهرت اتّجاهات وفرق واشرأبّت إلى مقام الإمامة نفوس الطامحين، وتدلّ هذه الظاهرة على أنّ ادّعاءَ النص تدبيرُ مجادلٍ منافس في الإمامة لا حديثُ رسول، فلو وجد النصّ وصحّت الوصيّة وتحقّق العلم المحيط بالشهادة والغيب لكان ذلك سبب اجتماع لا افتراق؛ وأدقُّ من هذا أنْ نعتبر الانشقاق حركةً ضروريّةً لتوليد مفهوم النصّ وإقراره ونتيجةً لفتور الزعامة الدينيّة السياسيّة (آل البيت) بعد مقتل الحسين ولبُعدها في المدينة عن مجتمع الأتباع في العراق. ونعني بالفتور انصراف السجّاد عن الشأن السياسيّ انصرافاً جدّد في العراق الفراغ الذي تركه انصراف الحسن إلى المدينة بعد تنازله لمعاوية، إلاّ أنّ السجّاد أنشأ نواة جديدة لتشكيل الاجتماع وهي العلم. وقد عُرف السجّاد بعبادته وزهده خاصّة، ولكن لا يتحقّق الزهد ولا تستوي العبادة إلاّ بالعلم، وورث الباقر عن السجّاد علمه وبه تفوّق وصنع سلطته وميّز جماعته[1]، وسار الصادق على نهجه[2]. وهذا يعني أنّ تفسير زهد

= لم ينقلها الخبر ولكن جاء في آخره قول الحسن: «أفما عندكم شيء ألاّ تعيبونا؟ إنْ كان فلان [يعني الصادق] تفرّغ وشغلنا فذاك الذي يذهب بحقّنا»: **الكشّي**، ص ٣٦٠؛ وانظر الاعتراض على الداعين إلى مبايعة محمّد بن عبدالله بن الحسن النفس الزكيّة، وقد احتجّ عليهم الصادق بحديث نسبه إلى الرسول: «من ضرب الناس بسيفه ودعاهم إلى نفسه وفي المسلمين من هو أعلم منه فهو ضالّ متكلّف»: **الكليني**، ٥/ ٢٧؛ وخبر اختبار عبدالله الأفطح وأنّه لا علم له: **الكليني**، ١/ ٤١٢ ـ ٤١٣؛ والاعتراض على الشمطيّة والفطحيّة والإسماعيليّة والاحتجاج لإمامة موسى الكاظم بالعلم: الصدوق، **كمال الدين**، ص ص ١٠٦ ـ ١٠٧؛ والاعتراض على القائلين بإمامة جعفر بن عليّ الهادي: **كمال الدين**، ص ١١٠. وروى المفيد عن الرسول قوله: «إنّ الرئاسة لا تصلح إلاّ لأهلها، فمن دعا الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة»: **الاختصاص**، تح. عليّ أكبر الغفّاريّ ومحمود الزرنديّ، ص ٢٥١. وقال في **الإرشاد**: «إنّ الأعلم أحقّ بالتقدّم في محلّ الإمامة ممّن لا يساويه في العلم»: ١/ ١٩٤.

(١) الصادق: «وكانت الشيعة قبل أنْ يكون أبو جعفر وهم لا يعرفون مناسك حجّهم ولا حلالهم ولا حرامهم، حتّى كان أبو جعفر فنهج لهم وبيّن مناسك حجّهم وحلالهم وحرامهم حتّى استغنوا عن الناس. وصار الناس يتعلّمون منهم بعدما كانوا يتعلّمون من الناس. وهكذا يكون الأمر، والأرض لا تكون إلاّ بإمام»: **تفسير العيّاشيّ**، تح. قسم الدراسات الإسلاميّة بمؤسّسة البعثة، قم، ط١، طهران، ١٤٢١، ١/ ٤١٢؛ وانظر أيضاً: **الكليني**، ٢/ ٢٤؛ **الكشّي**، ص ٤٢٥. وانظر خبر سعد الإسكاف الذي قال للباقر: «إنّي أجلس فأقصّ وأذكر حقّكم وفضلكم»، فقال له: «وددت أنّ على كلّ ثلاثين ذراعا قاصّا مثلك»: **الكشّي**، ص ٢١٥. وانظر:
MODARRESSI , *Crisis and Consolidation*, p. 4 ; M. MOMEN, *An Introduction to Shi'i Islam*, p. 37.

(٢) الرضا: أتى رجل «عبدالله بن الحسن... فسأله عن الحجّ، فقال له: هذاك جعفر بن محمّد قد نصب نفسه لهذا، فاسأله. فأقبل الرجل إلى جعفر (ع) فسأله، فقال له: قد رأيتك واقفاً على عبدالله بن =

السجّاد وعبادته بحزنه الشديد على أهله الذين ذُبحوا في الطفّ رأي ساذج، بل كان عمله تدبيرَ حاذقٍ لصناعة مناقب تتحقّق بها البينونة من أهل عصره والسلامة من سلطان زمانه[1]. وأمّا في العراق فظهر القول بالوصيّة لأنّ ادّعاءها أيسر من ادّعاء العلم، مع احتماء مدّعيها بشرعيّة علم المدينة الذي يتفاوت أعلامها في درجاته ولكنّهم يشتركون في امتلاكه. فمن أجل هذا ترقّى المختار الثقفيّ من القول بإذن ابن الحنفيّة له في الدعوة باسمه والطلب بدم الحسين إلى ادّعاء العلم واستدعاء الملائكة. فامتلك بتأييد ابن الحنفيّة شرعيّة الخروج لأنّ علم ابن الحنفيّة ونسبه يمكّنانه من "الإفتاء" بطلب ثأر الحسين، فلمّا قويت شوكته وبدا للناس رضا أعلام آل البيت بفعله أظهر العلم لتحقيق نوع من الاستقلال عن المدينة. وتنصّلُ ابن الحنفيّة من المختار[2] لا يُعلَّل بظاهر الذبّ عن الإسلام وإنكار الغلوّ ولكن فيه أيضاً حماية لما بقي فاعلاً من أدوات السيادة في آل البيت، أي العلم. وهذا يختلف عن ثورة زيد بن عليّ. فلم يكن زيد يحتاج إلى ادّعاء الوصيّة وهو من آل البيت، وأخو الباقر عالم المدينة، ومن ذريّة الحسين شهيد الطفّ، ولكنّه اشترط الخروج بالسيف ليميّز دعوته بهويّة خاصّة يَبِين بها من أعلام آل البيت، وقدّر إمكان الاستفادة ممّا حقّقته المدينة برمزيّتها الجديدة، أي باعتبارها مدينة العلم.

بهاتين الحاضرتين: المدينة والكوفةِ اقترن التشيّع. في المدينة نشأ أئمّة آل البيت وأظهروا علمهم، وفي الكوفة عَاش الشيعة بلا قيادة علويّة بعد اغتيالِ عليّ وتنازلِ الحسن وقتلِ الحسين ولزومِ أعلام آل البيت كالسجّاد وابن الحنفيّة والباقر المدينةَ وانتظامِهم في البيعة الأمويّة، وفيها أيضاً طلبوا من يمثّل الإمام المنقطع في المدينة. وإذا فحصنا عن نشأة التشيّع في المدينتين أمكن القول إنّ الأئمّة أظهروا علمهم في المدينة، وإنّ النصّ وعلم الإمام مقالتان ظهرتا أوّل الأمر في الكوفة، وخُلِّقتا في المجالس والمناظرات والثورات حتّى استوتا، واقترَنَتا لأنّه لا استقلال بزعامة فاعلة

= الحسن، فما قال لك؟ قال: سألته فأمرني أنْ آتيك، وقال: هذاك جعفر بن محمّد قد نصب نفسه لهذا. فقال جعفر (ع): نعم، أنا من الذين قال اللّه تعالى في كتابه: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام ٦/ ٩٠]، سلْ عمّا شئتَ»: **العيّاشي**، ٢/ ١٠٧ ـ ١٠٨. وروى الكليني خبراً طويلاً بدأ فيه السائل بعبداللّه بن الحسن فلم يجد عنده علماً ثمّ ذهب إلى الصادق فأجابه: ١/ ٤٠٩ ـ ٤١٢.

(١) ونظنّ أنّ العمل الذي أحكمه السجّاد هو صناعة رمز جديد أساسه الزهد والعلم بعدما أصبح الخروج سبباً لاستئصال الأتباع. وهذا التدبير أهمّ في نظرنا من الخروج بالسيف وإنْ قيل إنّ أكثر شيعة عصره تبعوا المختار الثقفيّ الذي خرج مطالباً بدم الحسين. انظر:
M. MOMEN, *An Introduction to Shi'i Islam*, p. 64.

(٢) في علاقة المختار بابن الحنفيّة، راجع: وداد القاضي، **الكيسانيّة**، ص ص ٩١ ـ ١١١.

ومقالة مؤثّرة بالنصّ وحده، وانتقلتا إلى المدينة ونُسبتا إلى المرجعيّة العلميّة العلويّة فيها. ولم ينتقل النصّ إلى المدينة جملة واحدة لأنّه كان مقالة نامية ولّدها الصراع والجدل وخَلَّقَها المتكلّمون أطوارًا، ومن أعلام متقدّميهم هشام بن الحكم (١٧٩/ ٧٩٥ أو ١٩٩/ ٨١٤) والجواليقيّ (قبل ١٨٣/ ٧٩٩) وصاحب الطاق (١٦٠/ ٧٧٧ أو ١٨٠/ ٧٩٦)[١].

ويدلّ ظهورُ الفرق التي ادّعت العلم للأئمّة جميعاً وادّعاءُ الغلاة خاصّة امتلاكَ أئمّتهم علم الغيب على أنّ العلم كان من الأدوات المهمّة لانتزاع شرعيّة التصدّي للإمامة[٢]. ولكنّ عدم تدقيقه وضبطِه كان من أسباب الانقسام في الاجتماع الشيعيّ، فقد أُطلِق العلم على تأويل القرآن وتفسيره، ورواية أحاديث الرسول والأئمّة، ومعرفة

---

(١) من الإشارات الدالة على قوّة العلاقة بين القيادة العلميّة في المدينة والأتباع في الكوفة خبر رواه القمّيّ قال فيه إنّ هشام بن عبدالملك حجّ ومعه نافع مولى عمر بن الخطّاب، «فنظر نافع إلى أبي جعفر (ع) في ركن البيت وقد اجتمع عليه الناس، فقال: يا أمير المؤمنين من هذا الذي تكافأ عليه الناس؟ قال: هذا ابن أهل الكوفة محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب (ع)»: **التفسير**، ١/ ٢٣٦. ورواه أيضاً في ٢/ ٢٥٨، وقال فيه إنّ هشام بن عبدالملك قال مجيباً: هذا نبيّ أهل الكوفة. ووصْفُ الباقر بنبيّ أهل الكوفة أقرب من وصفه بابنهم، فقد استطاع أن يستميل إليه شيعة جدّه ويغنيهم بعلمه عن سؤال الناس حتّى جاز أن يعدّوه نبيّهم.

وقال القمّيّ في **تفسيره** (٢/ ٢٥٨) إنّه كان مع هشام بن عبدالملك نافع بن الأزرق مولى عمر بن الخطّاب. وهذا غير صحيح فقد توفّي نافع بن الأزرق سنة ٦٥ هـ، وولد الباقر سنة ٥٧ هـ، وتوفّي أبوه سنة ٩٥ هـ، فلم يدرك ابنُ الأزرق إمامةَ الباقر وهشامَ بن الحكم. والمقصود في الخبر هو نافع مولى عبدالله بن عمر بن الخطّاب، وقد توفّي سنة ١١٧ هـ في أيّام هشام بن عبدالملك (حكم من ١٠٥/ ٧٢٤ إلى ١٢٥/ ٧٤٣).

(٢) ذكرنا أنّ علم الإمام استُعمل لمواجهة الفرق المنافسة في الإمامة، ويمكن الإشارة أيضاً إلى منافسة العلماء من غير الشيعة. فقد روى الكليني أنّ الباقر «نظر إلى أبي حنيفة وسفيان الثوريّ في ذلك الزمان وهم حِلَق في المسجد، فقال: هؤلاء الصادّون عن دين الله بلا هدى من الله ولا كتاب مبين، إنّ هؤلاء الأخابث لو جلسوا في بيوتهم فجال الناس فلم يجدوا أحدا يخبرهم عن الله تبارك وتعالى وعن رسوله (ص) حتّى يأتونا فنخبرهم عن الله تبارك وتعالى وعن رسوله (ص)»: ١/ ٤٥٧ ـ ٤٥٨. وانظر في هذا السياق: ابن عبدالجليل، علاقة سفيان الثوريّ (ت١٦١/ ٧٧٨) بجعفر الصادق (ت ١٤٨/ ٧٦٥)، (في) **حوليات الجامعة التونسية**، ع ٤٧، ٢٠٠٣، ص ص ٢٥ ـ ٦١.

وانظر عن نشأة الغلوّ وتطوّره ودخوله في الإماميّة الفصل الجيّد في: MODARRESSI, *Crisis and Consolidation*, pp. 19 - 51.

وانظر أيضاً: M. MOMEN, *An Introduction to Shi'i Islam*, pp. 65-71. ؛ محمّد جابر عبدالعال، **حركات الشيعة المتطرّفين وأثرهم في الحياة الاجتماعيّة والأدبيّة في العراق إبان العصر العبّاسيّ الأوّل**، القاهرة، مطبعة السنّة المحمّديّة، ١٣٧٣/ ١٩٥٤.

ما في أيدي الملل، والاطّلاع على الغيب، والإحاطة بما يحتاج إليه الإنسان في عباداته ومعاملاته والخاصّ من شأنه، وبالجملة فالعالم حقاً هو من أجاب عن كلّ سؤال. فساهم هذا الإطلاق في إمكان ادّعاء العلم والردّ على الإمام والشكّ في إمامته بزلّة منه في رأي أو رجوع في حكم أو لحن في قول[١]. وساهم أيضاً في انفتاح علم الإمام إلى كلّ ما كان يُعتبر علماً لا يَحسن بالمتصدّي للإمامة أنْ يخلو منه، فقيل في الإمام إنّه يعرف كلّ لغات العالم، ويحيط بكلّ الكتب المنزّلة، ويعرف ما في السماء وما في الأرض وما كان وما يكون وما هو كائن إلى قيام الساعة[٢]. ودخلت اعتقاداتُ الأمم وأساطيرُها ومعارفُها في عقائد الشيعة الاثني عشريّة أفواجاً.

وليس من اليسير ردُّ المنسوب إلى الأئمّة إلى أصوله في الديانات القديمة، ولكن تدلّ الروايات على قوّة الأثر اليهوديّ، فقد أشبع اليهود نهَمَ المسلمين إلى معرفة أصل الوجود والإنسان بالأساطير الكثيرة المتنوّعة المصادر التي بثّوها فيهم، وملؤوا الفراغ في تصوّرهم لبدء الخلق ولتجارب الأنبياء والأمم، وفصّلت حكاياتهم ما جاء مجملاً في القرآن؛ وعدّهم المسلمون أهل كتابٍ فحسبوا ما نقلوه عنهم بقيّة من وحي اللّه إلى أنبيائهم، ولم ينتبهوا لتأليفهم وحْيَهم من خرافات وأساطير كثيرة متنوّعة المصادر. فالمسلمون لم يكونوا على معرفة دقيقة بكيفيّة تأليف التوراة، ومقولةُ التحريف القرآنيّةُ لا تفصّل العمليّة المنظّمة التي قادها الكهنة لجمع التوراة، والاختلافُ في تعيين معنى التحريف وفي تحديد المحرّف من الكتب مكّن من الأخذ عن أهل الكتاب بأقدار متفاوتة، وجدّد الاشتغالُ بإثبات تبشير الأنبياء بمحمّد الحاجةَ إلى الاقتباس من كتبهم.

وقد وردت في أحاديث الأئمّة شواهد كثيرة تؤكّد أنّ لها أصلاً في **العهد القديم**[٣]، إلاّ أنّ اقتباس مهندسي عقائد الاثني عشريّة من الديانات القديمة لم يكن

---

(١) انظر قول جويرية بن أسماء للصادق وقد لحن في كلامه: «أنت سيّد بني هاشم والمؤمّل للأمور الجسام تلحن في كلامك»، وجواب الصادق له: **الكشّي**، ص ٣٩٨.

(٢) ما نهتمّ به في مسألة علم الإمام هو كيفيّة استعماله في مجادلة المخالفين لإثبات محلّ الإمامة أي الأئمّة الاثني عشر، وانظر في عقيدة علم الإمام: D. SOURDEL, *L'imamisme*, pp. 228 - 230; AMIR-MOEZZI, *Le guide divin dans le shi'isme originel, aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Paris, Verdier, 1992, pp. 174 - 242.

(٣) انظر مثلاً:

● **عمر آدم:**

ـ عن عليّ بن أبي طالب أنّ عمر آدم تسع مائة سنة وثلاثون سنة: الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٥٩٤.

ـ «فكانت كلّ أيّام آدم التي عاشها تسعَ مائةٍ وثلاثين سنة، ومات»: **العهد القديم**، التكوين ٥/ ٥. =

عمليّة منظّمة للاستفادة من الأساطير الموروثة والاعتقادات السائدة في تشكيل عقائد

● **حام بن نوح**:

ـ عن عليّ بن محمّد العسكريّ: «عاش نوح عليه السلام ألفين وخمس مائة سنة وكان يوماً في السفينة نائماً فهبّت ريح فكشفت عن عورته، فضحك حام ويافث فزجرهما سام عليه السلام ونهاهما عن الضحك. وكان كلّما غطّى سام شيئاً تكشفه الريح كشفه حام ويافث. فانتبه نوح فرآهم وهم يضحكون فقال: ما هذا؟ فأخبره سام بما كان، فرفع نوح عليه السلام يده إلى السماء يدعو يقول: اللّهمّ غيّر ما في صلب حام [ودعا على يافث أيضاً]... وقال نوح (ع) لحام ويافث: جعل اللّه ذرّيّتكما خوَلاً لذرّيّة سام إلى يوم القيامة»: الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٣٢.

ـ «وشرب [نوح] من الخمر فسكر وتعرّى داخل خبائه، فأبصر حام أبو كنعان عورة أبيه وأخبر أخويه خارجاً [ثمّ ستر سام ويافث عورة أبيهما] فلمّا استيقظ نوح من خمره علِم ما فعله به ابنُه الصغيرُ فقال: ملعونٌ كنعان، عبد العبيد يكون لإخوته. وقال: مبارك الربُّ إله سام، وليكن كنعان عبداً لهم»: التكوين ٩/ ٢١ ـ ٢٦.

● **يعقوب وعيسو**:

ـ عن جعفر الصادق: «كان يعقوب وعيص توأمين، فوُلد عيص ثمّ وُلد يعقوب فسمّي يعقوب لأنّه خرج بعقب أخيه عيص، ويعقوب هو إسرائيل ومعنى إسرائيل عبد اللّه، لأنّ إسرا هو عبد، وإيل هو اللّه عزّ وجلّ»: الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٤٣.

ـ وروي في خبر آخر أنّ «إسرا هو القوّة وإيل هو اللّه عزّ وجلّ، فمعنى إسرائيل قوّة اللّه عزّ وجلّ»: الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٤٣.

ـ «فلمّا كمُلت أيّامها [رفقة] لتلدَ إذا في بطنها توأمان، فخرج الأوّلُ أحمرَ، كلّه كفَرْوَة شعرٍ، فدعوا اسمه عيسو، وبعد ذلك خرج أخوه ويده قابضة بعقب عيسو، فدُعي اسمه يعقوب»: التكوين ٢٥/ ٢٤ ـ ٢٦.

وانظر عن قوّة الربّ: مصارعة يعقوب للربّ: «لا يُدعى اسمُك في ما بعدُ يعقوب بل إسرائيل، لأنّك جاهدتَ مع اللّه والناس وقدرت»: التكوين ٣٢/ ٢٨.

● **خبر يوسف**:

ـ عن عليّ بن الحسين أنّ يوسف بن يعقوب باعه إخوته بعشرين درهماً: الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٤٨.

ـ «سحبوا يوسف وأصعدوه من البئر، وباعوا يوسف للإسماعيليّين بعشرين من الفضّة»: التكوين ٣٧/ ٢٨.

● **فتى موسى**:

ـ عن جعفر بن محمّد: «مضى هو [موسى] وفتاه يوشع بن نون عليه السلام»: الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٦٠.

ـ «وكان بعد موت موسى عبْدِ الربّ أنّ الربّ كلّم يشوع بن نون خادم موسى»: يشوع ١/ ١. وتحريف الاسم ظاهر وفيه خلط بين يشوع وهوشع، وهذا الخلط سببه عدم الدقّة في الاقتباس من "أهل الكتاب". وموضع الدلالة في المثال هو تسمية خادم موسى الذي عبّر عنه القرآن بـ "الفتى" وترك اسمه، فاستمدّ الإمام من اليهود فأخطأ في الاقتباس.

الفرقة. ولم يحدث في عصر من العصور اجتماع علماء الفرقة لتدوين كلّ ما له أصل في ديانة سابقة وله وظيفة وأثر في العقيدة والاجتماع، بيد أنّ الأثر التوراتيّ ظاهر ظهوراً يؤكّد أنّ "لأحاديث المعصومين" أصولاً في ديانات قديمة وثقافة رائجة، وأنّهم حصّلوا علومهم بالفحص والنظر والاطّلاع لا بالوحي والنقر في الأسماع[1]، وأنّ هذه العلوم المعدودة من أركان شرعيّة الأئمّة لم تكنْ إلاّ صياغةً على نحوٍ لِمَا انتهى إلى سمع الإمام من مصادر شتّى في مسائل سمعيّة يَقنع فيها الأتباع بالتقليد، وجمعًا لنصوص متنوّعة لم تسْلم من التحريف ولم ينتبه المعصومون لغاياتها. فالحديث عن دعاء نوح على كنعان في التوراة غايته تجريد الكنعانيّين من أرضهم واستعبادهم، والذي أساء في ما ترويه التوراة وينقله العسكريّ حام، ولكنّ الملعون كنعان، وهو غير ملعون في الرواية المنسوبة إلى العسكريّ، إلاّ أنّ الإمام تحدّث عن تغيير ما في صلب حام وتحدّث عن استعباد سام ذريّةَ حام، وسلّم على سام. أي إنّ الرواية الشيعيّة لها أصل في التوراة، وصيغت في **علل الشرائع** منسوبة إلى الإمام العسكريّ على نحو يقارب هذا الأصل ولكن من غير انتباه لغاياته البعيدة عند اليهود، وهي في أسطورة عورة نوح تبريرُ احتلال أرض الكنعانيّين. ونحسبُ أنّ استخراجَ كلّ الروايات التي لها أصل في **العهد القديم**، ودراستَها في صيغتها الشيعيّة الاثني عشريّة، وتبيينَ أثرها في الأتباع عملٌ يساهم في استخراج ما يمكن تسميته "المدراش الشيعيّ" وفي دراسة أثر الأساطير في عقائد الفرقة.

ويبدو تنوّع مصادر علم الإمام في الآراء الطبيّة والطبيعيّة التي تبيّن أنّ علم الإمام لم يكن إحاطة بغيب ولا نفاذاً إلى كنز مستور عن الناس ولا إجراءً لما يسمّى بالاسم الأعظم ولا استخراجًا لحقائق مبثوثة في كتب الأنبياء، وإنّما هو تصرّف من الإمام في المعارف السائدة في عصره. وهو عمل مفهومة أسبابه وغاياته. فأسئلة الأتباع في كلّ فنّ تَتَابعُ؛ والمخالف يتربّص بالإمام ليظهر للناس جهله وانقطاعه؛ والإيمانُ بمعرفةِ الإمام كلَّ شيء يقتضي منه أنْ يجيب عن كلّ مسألة، فإنْ لم يُنقل عنه فيها جواب أنطقه الرواة بما يُنتظر منه وبما ينبغي أنْ يجيب به. ولم تكن أجوبة الإمام عن المسائل

---

(١) روى الشيخ الصدوق خبراً يَتّهم فيه أبو حنيفة الصادقَ بأنّه صُحفيّ. قال أبو حنيفة: «وما يعلم جعفر ابن محمّد؟ أنا أعلم منه، أنا لقيت الرجال وسمعت من أفواههم؛ وجعفر بن محمّد صحفيّ أخذ العلم من الكتب». وردّ الصادق بقوله: «أمّا في قوله إنّي رجل صحفيّ فقد صدق: قرأت صحف آبائي إبراهيم وموسى»: **علل الشرائع**، ص ٨٩. ونحن نحمل قراءة صحف إبراهيم وموسى على معنى الاطّلاع على كتب اليهود والنصارى والأخذ منها من غير إدراك لكيفيّة تدوينها ولا انتباه لغايات الكهنة فيها.

الطبيعيّة والطبيّة تثير إشكالاً عند السائل يومئذ، لأنّهما ينتميان معاً إلى إبستميّة واحدة، فلا يُتصوّر أنْ يُكَذِّب سائلٌ إذا سأل عن علّة كون الكُلْيَة كحبّة اللوبياء فقيل له: «جُعلت الكلية كحبّة اللوبياء لأنّ عليها مصبّ المنيّ نقطة بعد نقطة، فلو كانت مربّعة أو مدوّرة لاحتبست النقطة الأولى الثانية فلا يلتذّ بخروجها الحيّ، إذ المنيّ يخرج من فقار الظهر إلى الكلية فهي كالدودة تنقبض وتنبسط ترميه أوّلاً فأوّلاً إلى المثانة كالبندقة من القوس»[1]. ولكن لا يُتصوَّر أيضاً أنْ يستمرّ هذا الفهم إلى الآن، ولا بدّ من مواجهة معضلة علم الإمام: فإمّا أنْ نقول إنّه إلهام ونقر في الأسماع ووراثة عن النبيّ والوصيّ، وهذا القول شرطه الإيمان، ولكنْ يدفعه العلم الحديث ويكذّبه. وإمّا أنْ نقول إنّه كان علماً مشتقاً من المعارف السائدة في المجتمع الإسلاميّ القديم، رائجاً بدواع كثيرة من أهمّها الجدل، مُنْجِزاً لغايات ووظائف في الشروط المعرفيّة التي عاصرها الإمام، وهذا باب إلى تقويض شرعيّة الإمام وطريقٌ إلى إسقاط الإمامة لأنّ العلم من الأركان التي تتمسّك بها الاثنا عشريّة في إثبات فضل الأئمّة ووجوب تقديمهم[2].

● **والسمة الثانية** في جدل الشيعة الاثني عشريّة لآراء الفرق في "علم الإمام" مواجهةُ فضيلة الجهاد. فقد استطالت الزيديّة بالجهاد وجمعت الأتباع، واتّخذت قعود أئمّة الإماميّة مدخلاً إلى التشكيك في صلاحهم للإمامة؛ فعظّمت الإماميّة فضيلة العلم، وجعلت المجاهد محتاجاً إلى العالِم، ولا ينعكس لأنّ «العالِم بإجماع العقول

---

(١) الصدوق، **علل الشرائع**، ص ص ١٠٠ ـ ١٠١، والكلام للصادق. وقال ابن منظور: «الكُلْيَتان من الإنسان وغيره من الحيوان لحمَتان مُنْتَبِرَتان حَمْراوان لازقتان بعظم الصلب عند الخاصرتين في كُظْرَين من الشحم وهما مَنْبِتُ بيت الزرع، هكذا يسمّيان في الطب يراد به زرع الولد»: **لسان العرب**، ٨/ ٦٦١ (كلا).

(٢) من الروايات التي تبيّن أنّ العلم استُعمل في الصراع على الإمامة حديث يُنسب إلى الصادق، قال فيه إنّه كان في ذؤابة سيف عليّ صحيفة، وإنّه دعا ابنه الحسن فدفعها إليه ودفع إليه سكّيناً فلم يستطع فتحها ففتحها له ثمّ دعاه إلى قراءتها فقرأها حرفاً بعد حرف، وفعل مثل ذلك مع الحسين، «ثمّ طواها فدفعها إلى محمّد بن الحنفيّة فلم يقدر على أنْ يفتحها ففتحها له عليّ (ع) فقال له: اقرأ. فلم يستخرجْ منها شيئاً. فأخذها فطواها ثمّ علّقها في ذؤابة السيف». وسأل الراوي الصادقَ عمّا في تلك الصحيفة فقال: «هي الأحرف التي يفتح كلّ حرف ألف حرف» ثمّ قال: «فما خرج منها إلى الناس حرفان حتّى الساعة»: المفيد، **الاختصاص**، ص ٢٨٤. والحديث ردّ على الكيسانيّة وتبرير لإمامة الاثني عشر. وانظر في استعمال "علم الإمام" في الصراع على زعامة الأتباع: MODARRESSI, *Crisis and Consolidation*, pp. 7 - 10; S. H. M. JAFRI, *Origins and Early Development...*, pp. 290 - 297.

أفضل من المجاهد الذي ليس بعالِم»[1]، ولا أثر للخروج بالسيف في إثبات الإمامة فالمرجِّح بين الأئمّة المتناظرين في الزعامة هو العلم لا القتال. وقد اشتدّت الحاجة إلى هذا الشرط لمجادلة الزيديّة[2]، ولتبرير قعود الأئمّة، ولإقناع الناصر والمخالف بأنّ الجهاد عمل يسبقه شرط علميّ هو معرفةُ كيفيّته ووقته وتقديمُ الموادعة عليه عند الضرورة ومعرفةُ السيرة فيه للحكم في الدماء والأموال والفروج[3]. وكلّ هذا ينفي التخاذل عن الأئمّة وينقل الجهاد من دائرة الفعل العسكريّ وفيه سفك دماء الأتباع وإضعاف الفرقة إلى دائرة النظر المعرفيّ وفيه حديث عن شروط يعرفها الإمام، ويلتزم بها الأتباع وهم وادعون آمنون على حياتهم دائبون في نشر مقالتهم. وبهذا الجواب يحيد الكلام على شروط نصْب الإمام عن موجبات الإمامة إلى الاهتمام بالشأن الاجتماعيّ، ويتّضح أنّ ما به استحقّ الإمام الإمامة ليس قولاً منقولاً عن سلف وإنّما هو تدبير أحوج إليه النظر في التمكين للمقالة والفرقة.

● **والسمة الثالثة** استواء العلم والنصّ والفضائل في تعيين الإمام من العترة، وسيأتي شرح هذا الاستواء بعد قليل.

ويبدي بعض الأحاديث المرونةَ التي واجهت بها الشيعة الاثنا عشريّة حيرة الأتباع وتشكيك الفرق المجادلة المنافسة، والتطوّرَ الذي عرفته نظريّة الإمامة قبل استقرار القول بالنصّ بالمعنى الاصطلاحيّ. فقد جاء في حديث عن الصادق أنّ الإمام يُعرَف بثلاث خصال هي الوراثة والوصيّة الظاهرة وسلاح الرسول ووصيّته، فإن أشرك الإمام الموصِي في الوصيّة أكثر من رجل فلا بدّ من سؤال من أوصى إليهم عن الحلال

---

(١) الصدوق، **كمال الدين**، ص ١٢٠، وانظر أيضاً ص١٢٧.

(٢) روى الكليني أحاديث كثيرة في تعظيم علم الأئمّة، ومن الأحاديث التي كانت تردّ على الزيديّة أنّ عبد الملك بن أعين قال للصادق: «إنّ الزيديّة والمعتزلة قد أطافوا بمحمّد بن عبداللّه [النفس الزكيّة] فهل له سلطان؟ فقال: واللّه، إنّ عندي لكتابين فيهما تسمية كلّ نبيّ وكلّ ملك يملك الأرض. لا واللّه، ما محمّد بن عبداللّه في واحد منهما». ومنها أنّ الصادق قال لفضيل بن سكرة: «كنت أنظر في كتاب فاطمة (ع)، ليس من ملك يملك [الأرض] إلاّ وهو مكتوب فيه باسمه واسم أبيه. وما وجدت لولد الحسن فيه شيئاً»: **الكليني**، ١/ ٢٩٨. وانظر أيضاً الردّ على رجلين من البتريّة: **الكليني**، ١/ ٤٦٥.

(٣) الصدوق، **كمال الدين**، ص ١٢٠. وانظر أيضاً قول الصادق إنّ ممّا استُحِقّت به الإمامة العلم بالحلال والحرام والخاصّ والعامّ والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ ودقائق العلم وغرائب التأويل: **العيّاشي**، ٢/ ٥٠ ـ ٥١. وانظر أيضاً: **تفسير القمّي**، ١/ ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

ويرى جفري أنّ الصادق أقام مقالته في الإمامة على أساسين هما النصّ والعلم، انظر: S. H. M. JAFRI, *Origins and Early Development...*, pp. 290 - 292.

والحرام لاستخراج الأعلم منهم[1]، والأعلم هو الإمام.

ويقول حديث آخر إنّ أحمد بن عمر سأل الرضا عن صاحب الأمر فقال: «الدلالة عليه: الكبر والفضل والوصيّة، إذا قدم الركب المدينة فقالوا: إلى من أوصى فلان؟ قيل فلان بن فلان، ودُورُوا مع السلاح حيثما دار، فأمّا المسائل فليس فيها حجّة»[2].

وليس بين الحديثين تناقض، ولكنّهما شاهد على أنّ تعيين الإمام كان مسألة يصنعها الجدل بين الأتباع الحيارى المتجادلين كلّما قضى إمام[3]، والمرجّح أنّ القول

---

(١) «قلت: فإن أشرك في الوصيّة؟ قال: تسألونه فإنّه سيبيّن لكم»: **الكليني**، ١/ ٤٤٢، وانظر شرح المازندرانيّ في الهامش ٧.

(٢) **الكليني**، ١/ ٣٤٠. وانظر أيضاً **الكشّي**: «وكثرة المسائل معيبة عندنا مكروهة، إنّما يريد أصحاب المسائل المحنة ليجدوا سبيلاً إلى الشبهة والضلالة. ومن أراد لَبساً لبّس اللّه عليه ووكله إلى نفسه»: ص ٦٠٣. وفي الخبر اضطراب، والكلام منسوب إلى أبي جعفر في خبر عن أبي الحسن الرضا، ورجّح في الهامش نسبته إلى الرضا، وهو الذي نراه لأنّه يُستَبعد أنْ يقول الباقر هذا القول وهو الذي ميّز جماعته بعلم استغنوا به عن "علم المخالفين". ولم يكتفِ مهندسو العقيدة بما رُوي عن الرضا في ذمّ المسائل، فرووْا أنّ الناس اجتمعوا بعد وفاة الرضا لينظروا إلى أبي جعفر الثاني، وفي المجلس عمّه عبداللّه بن موسى الكاظم، ووُصف في الخبر بأنّه كان «شيخاً كبيراً نبيلاً عليه ثياب خشنة وبين عينيه سجّادة». فسأله أحد الحاضرين: «أصلحك اللّه، ما تقول في رجل أتى بهيمة؟» فأخطأ في الجواب، فأنّبه أبو جعفر الجواد وبيّن للسائل. فقالوا له: «يا سيّدنا، أتأذن لنا أنْ نسألك؟ قال: نعم. فسألوه في مجلس عن ثلاثين ألف مسألة، فأجابهم فيها وله تسع سنين». وقال المحقّقان في الهامش: «يُستبعد أنْ يكون في وسع السائلين أنْ يسألوا عن ثلاثين ألف مسألة في مجلس واحد، وإنْ كان الإمام (ع) يقدر على جواب أزيد منها. ومن المحتمل أنْ يكون لفظة "ألف" من زيادة النسّاخ»! المفيد، **الاختصاص**، ص ١٠٢.

وقد كان القول بعلم الطفل متسلّلاً لعقائد الغلاة في الإمام، انظر: MODARRESSI, *Crisis and Consolidation*, pp. 10 - 11.

وذكر مدرّسي أيضاً أنّ هذا الأمر أدّى إلى التقليل من قيمة الشأن السياسيّ في مؤسّسة الإمامة. والصحيح أنْ نقول إنّه أدّى إلى خروج الشأن السياسيّ من يد الإمام الطفل ليتولاّه شيوخ الفرقة، وأصبح الإمام مستفيداً من أتباعه مقتبساً منهم آراءهم السياسيّة وعقائدهم أيضاً، وستأتي إشارات إلى هذه الظاهرة في أثناء الكتاب.

(٣) قال هشام بن سالم الجواليقيّ بعدما امتحنوا عبداللّه الأفطح عند وفاة الصادق فوجدوه لا علم له يخطئ في الزكاة: «فخرجنا من عنده ضلالاً لا ندري إلى أين نتوجّه أنا وأبو جعفر الأحول [صاحب الطاق] فقعدنا في أزقّة المدينة باكين حيارى لا ندري إلى أين نتوجّه ولا من نقصد؟ ونقول: إلى المرجئة؟ إلى القدريّة؟ إلى الزيديّة؟ إلى المعتزلة؟ إلى الخوارج؟»: **الكليني**، ١/ ٤١٢؛ **الكشّي**، ص ٢٨٢؛ المفيد، **الإرشاد**، ٢/ ٢٢١ ـ ٢٢٢. وقال أبو عبيدة الحذّاء: «كنّا زمان أبي جعفر (ع) [الباقر] حين قُبض نتردّد كالغنم لا راعي لها»: **الكليني**، ١/ ٤٦٢؛ وانظر أيضاً: ابن بابويه، **الإمامة** =

بسؤال الإمام كان يُعتمد لإثبات إمامة من تولاّها راشداً كالصادق، فلمّا قالت الفرقة بإمامة الأطفال ظهرت الأحاديث النافية للحجّة في امتحان الإمام. ونسبةُ الحديث الثاني (المسائل لا حجّة فيها) إلى الرضا ليست عبثاً، فابنه محمّد الجواد تولّى الإمامة طفلاً فرجع كثير من شيعة أبيه عن إمامته له لأنّهم «استصْبوْه واستصغروه»[1]. فنُهي الأتباع عن امتحان الإمام لصوْنه عن تجريح الشاكّين والساخرين ووقاية الفرقة الانشقاقَ. فمن اجترأ على الباقر وخلع طاعته ولحّنَ الصادقَ وسخر من الرضا لم يوقّر طفلاً في المهد[2].

● ومن الشروط التي قيّدت الوراثة امتلاكُ سلاح الرسول[3]، وقد بوّأته الأحاديث مكانة رفيعة حتّى جعلت العلم تابعاً له[4]، وأمِر الأتباع بأن يدوروا معه

= **والتبصرة**، ص ص ٢٠٩ ـ ٢١٠، وانتهت الحيرة في الحديثين باطّلاع الأنصار الحيارى على علم يقطع بإمامة الكاظم والباقر. وانظر خبر زرارة بن أعين (ت ١٥٠/٧٦٧): الصدوق، **كمال الدين**، ص ٨١.

(١) النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ٨٨؛ وانظر أيضاً: **الكشّي**، ص ص ٤٢٩ ـ ٤٣٠؛ وقولَ عليّ بن أسباط للجواد: «جُعلت فداك، إنّهم يقولون في الحداثة»: **العيّاشيّ**، ٢/ ٣٧٤. ورُوي أيضاً أنّ بعض الأتباع أثبتوا للجواد منصب الإمامة وعلّقوا سلطته حتّى يُدرك، فلم يجوّزوا أنْ يؤمّهم في الصلاة ولا أنْ يُستفتى، وأوجبوا أنْ يتولّى ذلك رجل من أهل الصلاح إلى وقت إدراكه: نشوان، **الحور العين**، ص ٢١٩. وقد عقد الكليني باباً عنوانه "حالات الأئمّة في السنّ"، أكثر أحاديثه في إثبات إمامة الجواد على صغر سنّه: **الكليني**، ١/ ٤٤٦ ـ ٤٤٨.

(٢) مرّ خبر تلحين الصادق؛ وسنذكر خبر أبي بصير مع الرضا ص ص ١٩٢ ـ ١٩٣؛ وانظر ما وقع للباقر مع بعض أتباعه: النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ص ٦٠ ـ ٦١؛ القمّيّ، **المقالات والفرق**، ص ٧٥.

(٣) الصفّار، **بصائر الدرجات**، تقديم وتعليق وتصحيح: الحاج ميرزا محسن، طهران، مؤسّسة الأعلميّ، ط٢، ١٣٧٤، ص ٤٩٥؛ **الكليني**، ١/ ٢٨٨ ـ ٢٩٤، ٣٣٢، ٣٤٠؛ **العيّاشيّ**، ١/ ٤٠٦ ـ ٤٠٧؛ الصدوق، **الخصال**، ص ٥٢٨. وتدلّ الأخبار على أنّ الزيديّة نافست في ادّعاء السلاح لإثبات الإمامة: **الكليني**، ١/ ٢٨٩. وروى العيّاشيّ أنّ سليمان بن هارون قال للباقر: «إنّ بعض هذه العِجلة يقولون: إنّ سيف رسول اللّه (ص) عند عبداللّه بن الحسن. فقال: واللّه ما رآه هو ولا أبوه بواحدة من عينيه... ولو أنّ أهل السماء والأرض اجتمعوا على أنْ يحوّلوا هذا الأمر من موضعه الذي وضعه اللّه فيه ما استطاعوا»: ٢/ ٥٥. وروى خبراً أطول من هذا قال فيه إنّ اللذين زعما أنّ سيف الرسول عند عبداللّه بن الحسن رجلان من الزيديّة: ١/ ٢٨٩؛ الطبرسيّ، **الاحتجاج**، ٢/ ١٣٣. وبه يتّضح أن المقصود بالعِجلة في رواية العيّاشيّ العِجليّةُ أتباع هارون العجليّ (ت ١٠٠هـ)، وهم من الزيديّة. انظر: النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ٥٧.

(٤) **الكليني**، ١/ ٢٩٤. وجاء في حديثٍ أنّ السلاح لا يزايل العلم، وفسّره المازندرانيّ بأنّ السلاح دليل على العلم والإمامة: الهامش ٢، ص ٢٩٤.

حيثما دار، وهم لا يرونه ولكن يؤمنون بوجوده وبما نُسج حوله من أساطير[1]. فإن ادّعى منافسٌ في الوراثة أنّه يمْلك شيئاً من سلاح الرسول طولب بالعلامة التي لا يعرفها إلاّ العالم، وإن دعا إلى الرضا من آل محمّد لمقاتلة "حكّام الجور" وأشهر السيف سئل عمّا لا يعلمه إلاّ إمام، ليقال بعد ذلك: من عجز عن جواب سؤال واحد كيف يصلح للإمامة والحكم في الدماء؟[2] ولا يستبعد أن يكون عند بعض الأئمّة شيء من سلاح عليّ أو سلاح الرسول، وإنّما المهمّ في هذا الشرط هو أنّ وراثة سلاح الرسول تنفتح إلى أفق أسطوريّ رحب فيقال: نزل به جبريلُ من السماء ثمّ صار آخر الأمر إلى القائم ليخرج به في آخر الزمان[3]. وقد كان للأحاديث الأسطوريّة المنسوبة إلى الأئمّة أثر كبير في صياغة عقيدة الفرقة.

وقد استطاع مهندسو عقيدة الفرقة من أسلاف الاثني عشريّة أن يتميّزوا عن سائر الفرق الشيعيّة المنافسة وأن يَجمعوا مِن الأتباع مَن يتحقّق بهم الاستمرار، وتمكّنوا بتقييد مفهوم الوراثة[4] من مقارعة المنافس واستمالة الناصر ومغالبة الحيرة. إلاّ أنّ

---

(١) وتدلّ أخبارٌ على أنّه كان في الأتباع من لا يطمئنّ إلى الاستدلال بالسلاح على الوصيّ. انظر خبر ابني أبي سمال مع الرضا: «قال [الرضا]: والسلاح عندنا بمنزلة التابوت في بني إسرائيل، حيثما دارَ دارَ الأمر. قالا: والسلاح من يعرفه؟»: **الكشّي**، ص ٤٧٣.

(٢) روى **الكليني** أنّ يحيى بن عبدالله بن الحسن كتب إلى موسى الكاظم رسالة يتّهمه فيها بالتخاذل وبادّعاء الإمامة كما ادّعاها الصادق عندما خرج محمّد بن عبدالله بن الحسن يدعو إلى الرضا من آل محمّد، فكتب إليه الكاظم يبيّن له موقفه من اتّهامه إيّاه بتثبيط الناس عنه، وممّا قال له: «أخبرني عن حرفين أسألك عنهما: ما العُتْرُف في بدنك وما الصُهْلُج في الإنسان؟ ثمّ اكتب إلي بخبر ذلك». ونقل المحقّق قول المجلسيّ في **المرآة**: «هذان العضوان بهذين الاسمين غير معروفين عند الأطبّاء» وأضاف: «ونحن نردّ علمهما إليهم (ع)» !**الكليني**، ١/ ٤٢٨.

(٣) **الكليني**، ١/ ٢٩٠. وانظر ما جاء في "باب ما عند الأئمّة من سلاح رسول الله (ص) ومتاعه": ١/ ٢٨٨ ـ ٢٩٣؛ و"باب أنّ مثل سلاح رسول الله مثل التابوت في بني إسرائيل": ١/ ٢٩٣ ـ ٢٩٤؛ وما يروى في درع الرسول: ١/ ٣٦٤. ولم يكن الانفتاح إلى الأسطورة ظاهرة خاصّة بالسلاح، فقد رويت أخبار أسطوريّة كثيرة في إثبات النصّ والوصيّة من زمن آدم، انظر مثلاً: المسعوديّ، **إثبات الوصيّة للإمام عليّ بن أبي طالب**، قم، مكتبة بصيرتي، ط ٥؛ العلاّمة، **الحجج القويّة في إثبات الوصيّة للإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام**، صحّحه وعلّق عليه محمّد هادي الأمينيّ، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٦/ ١٩٨٦. وسنشير في سياق الكتاب إلى الأسس الأسطوريّة في عقائد الاثني عشريّة.

(٤) يبدو من جواب الرضا عن أسئلة ابني أبي سمال اختلافُ الأدلّة على إمامة الإمام: فمنها الشهرة، ومنها السلاح، ومنها العلم: **الكشّي**، ص ص ٤٧٣ ـ ٤٧٤. وحاولنا في كلامنا على القيود المذكورة أنّ نبيّن كيف احتجّ بها الأئمّة لإثبات إمامتهم، فاختار كلّ إمام ما يوافق حاله من الأدلّة لتقييد الوراثة، لكنّا لا نستطيع أنْ نعيّنها ونرتّبها ترتيباً دقيقاً لشدّة تداخل الأخبار. ولعلّ تداخلها كان =

مرونةَ هذا المفهوم وسهولةَ ادّعائه مكّنت الكثير من المنافسين الطامحين من التصدّي للإمامة واستمالة الناس وإشعال الثورات، ومن عجز منهم عن ادّعاء الوراثة من جهة النسب ادّعى وراثة العلم وميراث النبوّة، وزعم أنّه وصيّ إمامه، وابتدع شروطاً لا تصحّ الإمامة عنده إلاّ بها؛ ورفعت فرقٌ شعارات خطيرة، فأنكرت المغيريّة إمامة الصادق وأخرجت الإمامة من بني عليّ بن أبي طالب بعد محمّد الباقر وجعلتها في المغيرة بن سعيد العجليّ (١١٩/ ٧٣٧)[١]؛ واستطاع أعلام أن يستميلوا كثيراً من الأتباع، فقال معظم أنصار الصادق بإمامة ابنه عبداللّه المعروف بالأفطح، واتّبعه «مشايخُ الشيعة وفقهاؤُها» ولم تصرفهم عاهته عن ولايته، ولم يرجعوا عن القول بإمامته إلاّ أنّه مات بعد أبيه بسبعين يوماً ولم يخلّف ذكراً[٢]؛ ونقض بعض الأتباع نصوصاً صريحة عن الأئمّة فجوّزوا الإمامة في أخوين، فمنهم من أثبت عبداللّه الأفطح بعد الصادق ثمّ رجع إلى أخيه الكاظم[٣]، ومنهم من تولّى أحمد بن موسى الكاظم بعد أخيه الرضا: عليّ بن موسى[٤]، ومنهم من دعا إلى جعفر بن عليّ الهادي بعد أخيه الحسن العسكريّ[٥]؛ وتأوّل آخرون حديث الصادق[٦] فأثبتوا إمامة محمّد بن إسماعيل ونفوا الكاظم[٧]؛ وأثبت غيرهم محمّد بن عليّ الهادي وأخرجوا أخاه الإمام

= أنفع حيلة لاستدراج الأتباع، فقد أطْمعهم بأنّ كلّ الأخبار أحاديث تنبئ بما سيقع من اختلاف بعد كلّ إمام وتبيّن ما يُعرف به الوصيّ، وحال دون معرفة تطوّر العقيدة قبل استقرار النصّ على اثني عشر إماماً آخرهم غائبهم.

(١) النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ٦٣.

(٢) النوبختيّ، المصدر نفسه، ص ص ٧٧ ـ ٧٨.

(٣) «ثبتوا على إمامة عبداللّه [الأفطح] ثمّ إمامة موسى بعده، فأجازوها في أخوين بعد أن لم يجزْ ذلك عندهم»: النوبختيّ، المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ص ٨٥ ـ ٨٦.

(٥) مقالة الفرقة الثالثة في تصنيف النوبختيّ، وذكر أنّ هؤلاء كانوا ينكرون مقالة الفطحيّة في إمامة الأخوين، ثمّ رجعوا إليها «ليصحّحوا بذلك مذهبهم»، وقالوا إنّ جعفراً وصيّ الحسن: ص ص ٩٨ ـ ٩٩. ومقالة الفرقة الثالثة عشرة، وهؤلاء عملوا بحديث الإمامة في الأكبر من ولد الإمام إذا مضى، وأثبتوا إمامة موسى الكاظم بعد أخيه عبداللّه الأفطح، وإمامة جعفر [المعروف عند الاثني عشريّة بالكذّاب] بعد أخيه الحسن العسكريّ [الإمام الحادي عشر]، وصحّحوا خبر «لا تكون الإمامة في أخوين بعد الحسن والحسين» وقالوا إنّها لا تخرج من الإمام إلى أخيه إذا كان له خلف من صلبه، فإذا توفّي الإمام ولا خلف له رجعت إلى أخيه ضرورة: المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٦) «لا تعود الإمامة في أخوين بعد الحسن والحسين أبداً»: **الكليني**، ١/ ٣٤١.

(٧) قالوا إنّ إسماعيل مات في حياة أبيه وليس لأخويْه موسى وعبداللّه حقّ في الإمامة «لأنّها لا تنتقل من أخ إلى أخ بعد الحسن والحسين» واستشهدوا بأنّ ابن الحنفيّة لم يكن له فيها حقّ مع عليّ بن الحسين. وهذه مقالة المباركيّة. النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ص ٦٨ ـ ٦٩.

الحادي عشر الحسن العسكريّ (٢٦٠/ ٨٧٤)[١]؛ وشرطت الزيديّة الخروج بالسيف، وخرجت "فرقها" على خلافها مع زيد بن عليّ بالكوفة[٢]؛ وظهر القولُ بأنّ من ادّعى الإمامة وأرخى عليه ستره فهو كافر مشرك[٣]؛ والقولُ باستواء الأئمّة جميعاً في العلم، وبأنّ العلم ينبت في صدورهم كما يُنْبِت الزرعَ المطرُ. وكلّ هذا يعني أنّ الشروط التي وضعها أسلاف الاثني عشريّة لتقييد الوراثة قابلتها شروط عند منافسيهم من الشيعة، وأنّها نشأت سدّاً لذرائع من يُخشى تقاعدهم عن موالاة الإمام، أو نقضاً لشروط وضعتها فرق واتّجاهات منافسة لصرف الناس عن أئمّة الإماميّة؛ ويعني أيضاً أنّ أسلاف الاثني عشريّة واجهوا بعد مقتل الحسين مقالات مجادِلة تفاوتت في القوّة والتأثير، ولكنّها ساهمت بمجادلتها إيّاهم في تشكيل مفهوم النصّ، ومنها:

(١) هؤلاء احتجّوا بوجوه منها أنّ الإمامة لا تكون في أخوين بعد الحسن والحسين، وقالوا: لا إمامة لابنه محمّد لأنّه مات في حياة أبيه، ولا إمامة لابنه الثاني الحسن العسكريّ لأنّه مات ولم يخلّف، ولا إمامة للحسن وأخيه جعفر معا لأنّها لا تكون في أخوين، وأثبتوا إمامة جعفر من قِبَل أبيه: النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ١٠٠. (وجعفر هو المسمّى عند الاثني عشريّة بالكذّاب ت ٢٧١ هـ).

(٢) القمّيّ، **المقالات والفرق**، ص ٧٢. ورُوي أيضاً أنّه خرج معه طوائف من غير الفرق الشيعيّة: نشوان، **الحور العين**، ص ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(٣) القمّيّ، **كتاب المقالات والفرق**، ص ٧١. وهو شعار رفعته الزيديّة لمواجهة أسلاف الاثني عشريّة الذين تركوا القتال ووادعوا الأمويّين والعبّاسيّين، واحتجّوا بعمل عليّ بن أبي طالب الذي سلّم للخلفاء الثلاثة. انظر قول أبي بكر الحضرميّ لزيد وقد بلغه قوله: «ليس الإمام منّا من أرخى عليه ستره، إنّما الإمام من شهر سيفه»، قال الحضرميّ: «إنْ كان عليّ بن أبي طالب إماماً فقد يجوز أن يكون بعده إمام مرخى عليه ستره، وإنْ كان عليّ (ع) لم يكن إماماً وهو مرخى عليه ستره، فأنت ما جاء بك ههنا؟»: **الكشّي**، ص ٤١٦. ولا يُستبعد أيضاً أنْ يكون تكفير المخطئ في الحكم ردّاً على تكفير القاعد عن القتال، انظر قول الصادق: «من حكم في درهمين بغير ما أنزل اللّه فقد كفر، ومن حكم في درهمين فأخطأ كفر»: **العيّاشيّ**، ٢/ ٥١. وانظر أيضاً قول الصادق لسليمان بن خالد: «ليس يدخل في هذا الأمر من أشار بسيفه ودعا الناس إلى خلاف»: **الكليني**، ١/ ١٧١ ـ ١٧٢. وكان سليمان بن خالد أحد الخارجين مع زيد.

وقد اختلفت الأخبار في وصف علاقة الصادق بزيد، فالزيديّة تروي أنّ الصادق همّ بالخروج مع زيد ولكنّه دعاه إلى القعود، وأنّ الصادق أرسل إلى زيد مع ابنه يحي قائلاً: «أسأل اللّه أنْ ينصرك ويبقيك ولا يرينا فيك مكروهاً، وإنْ كنتُ أزعم أنّي عليك إمام فأنا مشرك»: الإمام يحيى بن الحسين، كتاب فيه معرفة اللّه من العدل والتوحيد، (في) **رسائل العدل والتوحيد**، ٢/ ٨١. وأمّا الاثنا عشريّة فقد روت أخباراً كثيرة متعارضة، وأهمّ خصائصها الابتزاز، ومن صوره: القولُ إنّ زيدا خرج تمهيداً لإمام الحقّ ولم يخرج مدّعياً الإمامة لنفسه، وإنّ الصادق أخبره بأنّه سيُقتل وذمّ من قعد عنه، وبكاه بعد موته وسأل اللّه أنْ يُشركه في دماء أهل الشام. انظر هذه الأخبار في: السبحانيّ، **بحوث في الملل والنحل، دراسة موضوعيّة مقارنة للمذاهب الإسلاميّة**، قم، مؤسّسة الإمام الصادق، ط١، ١٤١٦، ٧/ ١٨١-٢٠٢. (الجزء السابع في حياة زيد وتاريخ الزيديّة وعقائدهم).

ـ القائلون بأنّ الإمامة شورى في أبناء الحسن والحسين.
ـ والقائلون بإمامة محمّد بن الحنفيّة.
ـ والقائلون بإمامة ذريّة الحسن بن عليّ بن أبي طالب.
ـ والقائلون بإمامة رجال من غير البيت العلويّ.
ـ والقائلون بأنّها لا تجوز في أخوين بعد الحسن والحسين ليُقصوا أحد أئمّة الاثني عشريّة.
ـ والقائلون بإمامة الابن الأكبر من أبناء الإمام.
ـ والقائلون بجواز الإمامة في أخوين بعد الحسن والحسين.
ـ والقائلون بانقطاع الإمامة.
ـ والفرق والمقالات المتنوّعة من خارج التشيّع.
ويستفاد ممّا تقدّم أربعة استنتاجات:

● **الاستنتاج الأوّل** أنّ مفهوم القرابة كان قادراً على إقناع أنصار عليّ بن أبي طالب بمبايعة ابنه الحسن، وأنّ الحسين استعمل المفهوم نفسه لإثبات إمامته، أو استمدّ منه شرعيّة مطالبته بالخلافة ووجوب حمايته والذود عنه. وقد عمل يزيد بن معاوية وعمّاله وقادة جنده على تخريب هذا المفهوم، وتجلّت هذه الغاية في كربلاء وفي الحرّة. ثمّ عجز مفهوم القرابة مجرّداً عن تأكيد الإمامة لشدّة التنافس فيه ولبروز من بذل نفسه تحت لوائه، ولا سيّما بعدما قعد أعلام من البيت العلويّ عن الخروج ودخلوا في بيعة الأمويّين ثمّ العباسيّين، ومنهم محمّد بن الحنفيّة، وعليّ بن الحسين، ومحمّد بن عليّ وجعفر بن محمّد... ولمّا برز أعلام كثير من البيت العلويّ وتنافسوا في القيادة والزعامة اشتدّ الجدل بين أنصار هذا البيت وتكرّر الانقسام والانشقاق واتّجه الأئمّة والأتباع إلى التعلّق بمفهوم الوراثة وقيّدوه بشروط تنتهي كلّها إلى تأكيده وإرساخه، وتوهّن مقالة المنافس[1]. فأبدع أسلاف الشيعة الاثني عشريّة شروطاً تنفي

(١) ذكر نشوان أنّ الذين أوجبوا الإمامة افترقوا ثلاث فرق: فرقة قالت: هي بالشورى، وفرقة قالت: هي بالقربى والوراثة، وفرقة قالت: هي بالنصّ: **الحور العين**، ص ٢٠٢. وهذا من الإجمال الغالب على كتب الفرق، وقد بيّنّا كيف ظهر القول بالقرابة والوراثة وكيف قُيّدت الوراثة تقييداً مهّد لظهور النصّ. ووصف هشام بن الحكم هذا الأمر وصفاً دقيقاً فقال: «ولمّا كثر أهلُ هذا البيت وتشاجروا في الإمامة لعلوّها وشرفها ادّعاها كلّ واحد منهم، فلم يجزْ إلاّ أن يكون من صاحب الملّة والدعوة إشارة إليه بعينه واسمه ونسبه كي لا يطمع فيها غيره»: الصدوق، **كمال الدين**، ص ٣٤٢. وأراد هشام أنّ صاحب الملّة (الرسول) أشار إلى الإمام ونصّ عليه لحسم التنازع في الإمامة، ولكنّ كلامه يؤيّد فهمنا لكيفيّة ظهور النصّ. فقد تشاجر الناس في الإمامة، وتنافس أهل البيت في وراثتها، ثمّ =

من كان من نسل الحسن، وابنَ الحنفية ومن كان من نسله، ومن كان من نسل العبّاس وجعفر الطيّار، ومن نافس أئمّة الفرقة من نسل الحسين، ومن وثب على الإمامة من غير القرشيّين. وأدّت هذه الشروط إلى تضييق مفهوم الوراثة لتخصيص الوارث، فصارت الإمامة كالمتاع يرثه أولو الأرحام بعضهم عن بعض، وصار من علامات صحّة إمامة الإمام أن يُظهر للناس أنّه الأمسّ بالرسول رحماً والأولى به والأحقّ بوراثته، فكان الاحتجاج بالقرآن والاستدلال بالسلاح والعلم والوصيّة وبما يُنَشَّأ عليه الإمام من سكينة ووقار وبما يقضي به القافة وما يظهر على الجسم من آثار لا يُستبعد أن تكون ندوباً[1].

● **الاستنتاج الثاني** أنّ الجدل كان عمليّة يوميّة تشتدّ عند كلّ وفاةِ إمام، وأنّ المشهد الجدليّ ميّزته ثلاث سمات ظاهرة: **الأولى** مغالبة كلّ فرقة من أجل الاستمرار والتميّز بهويّة مغالبةً توسّلت فيها باستمالة الأتباع والتوسيع عليهم، وبالتأويل والتكفير والخروج بالسيف. والسمة **الثانية** الرجوع عن المقالة وتغيير الولاء[2]. **والثالثة** بحث الأئمّة والأتباع عن جهة اعتراف، فيخرج الإمام بحثاً عمّن يؤيّده ويسير بمقالته، ويخرج الأنصار أيضاً طلباً لإمام يصرفون إليه ولاءهم[3]. وفي هذا المشهد الجدليّ المتقلّب لجأت الإماميّة إلى شروط كثيرة إبداعاً واقتباساً، فقَيَّدت بها وراثة الإمامة

= جاء النصّ ليحكم بينهم في ما اختلفوا فيه، فالنصّ إذن حادث ولّدته الخصومة وصنعه الجدل، ولو كان قديماً معيّناً للأئمّة بأسمائهم ونسبهم ما تشاجروا هذا التشاجرَ.

(١) سكينة الإمام ووقاره وهيبته عند الاثني عشريّة صفات لا تتحقّق بالاكتساب ولكنها اختصاص إلهيّ؛ ومن علامات إمامة الجواد شيء «في أحد كتفيه شبيه بالخاتم داخل في اللحم»: **الكليني**، ١/ ٣٧٩؛ وانظر الاحتكام إلى القافة: «إنْ يكنْ له [الجواد] ههنا أب فهو صاحب البستان، فإنّ قدميه وقدميه واحدة»: **الكليني**، ١/ ٣٨٠. وقد ألْقِي الجواد في الإمامة وهو طفل.

(٢) لمّا اختصم أصحاب عبدالله بن معاوية (ت ١٢٩هـ) وأصحاب محمّد بن عليّ في وصيّة أبي هاشم حكّموا رجلاً منهم يكنّى أبا رياح «فشهد أنّ أبا هاشم عبدالله بن محمّد بن الحنفيّة أوصى إلى محمّد ابن عليّ بن العبّاس فرجع جلّ أصحاب عبدالله بن معاوية إلى القول بإمامة محمّد بن عليّ»: النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ٣٣؛ وانظر أيضاً قوله إنّ فرقة أخرى «قالت إنّ عبدالله بن معاوية قد مات ولم يوص وليس بعده إمام فتاهوا وصاروا مذبذبين بين صنوف الناس وفرقها لا يرجعون إلى أحد»: ص ص ٣٥ ـ ٣٦؛ ورجعت الفطحيّة عن إمامة عبدالله الأفطح بعد موته، ص ٧٩؛ ورجع بعض من قال بإمامة عليّ بن موسى إلى الوقف على موسى بعد الرضا: ص ٨٦؛ وقال بعض الزيديّة بإمامة الرضا لمّا ولاّه المأمون العهد، فلمّا توفّي «رجعوا إلى قومهم من الزيديّة»: ص ٨٦.

(٣) انظر مقالة الفرقة الثالثة من أصحاب أبي هاشم بن محمّد بن الحنفيّة التي قالت: «إنّ أبا هاشم أوصى إلى عبدالله بن حرب الكنديّ، وإنّه الإمام بعده، وإنّ روح أبي هاشم تحوّلت فيه. ووقفوا على كذبه فرفضوه، فذهبوا إلى المدينة يلتمسون إماماً»: نشوان، **الحور العين**، ص ٢١٤.

وتولّيها. إلاّ أنّ منها ما ضعفت قيمته العمليّة في مواجهة المخالف، كالقول بأنّ الإمام ينبغي أن يكون عنده سلاح الرسول، فما يغني سلاح مخزون في صندوق أو مدفون في حائط وسيوف الزيديّة تقطر؟ ومنها ما كان غير دقيق فسهُل على المتنافسين ادّعاؤه، كالوصيّة والعلم. وعملت الإماميّة مع هذا على تعظيم بعض الشروط لمواجهة ما تعتبره الفرق المجادلة تقصيراً وإخلالاً لا تصحّ معه إمامة، فكان علم الإمام من أكثر شروط الإمامة عرضة للتعظيم. وفي هذا المرجل، مرجل الجدل والصراع اليوميّ، تشكّل مفهوم النصّ.

● **والاستنتاج الثالث** أنّه لا يمكن الحديث عن نصّ بمعنى تعيين كلّ إمام لمن بعده في نسق واحد يشتمل على أئمّة الاثني عشريّة جميعاً[1]. أي إنّ النصّ لم يكن

---

(١) ومن المعروف في دراسة التشيّع أنّ الفرقة المسمّاة بالشيعة الاثني عشريّة لم تتميّز باسمها إلاّ بعد اختفاء الثاني عشر واكتمال عدد الأئمّة، وحينئذ ظهر حديث الاثني عشر. انظر: عبداللّه محمّد إسماعيل، **تعليقات على الإمامة**، ص ٥٦ Y.RICHARD, *L'Islam chi'ite*, p. 37; E. KOHLBERG, «From imâmiyya to ithnâ-'ashariyya», (in) *BSOAS*, 39, 1976, pp. 521 - 534; W.M.WATT, *Islamic Philosophy and Theology*, pp. 51-52; AMIR-MOEZZI, «Al-saffâr al-Qummî (m. 290/902-3) et son kitâb Basâ'ir al-darajât», (in) *J.I*, 280, 1992, pp. 236-242.

وانظر عن أهمّ مراحل تاريخ الفرقة: H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, pp. 60-66; S. H. NASR, «Ithn? 'ashariyya», *EI2*, 4/289 - 291.

وقد عمل علماء الفرقة على تثبيت الأحاديث المنسوبة إلى الرسول في عدد الأئمّة، ومن الذين تولّوا هذا العمل النعمانيّ (ت ٣٤٥ أو ٣٦٠هـ)، والصدوق (ت ٣٨١هـ)، وابن عيّاش الجوهريّ (ت ٤٠١هـ)، ومحمّد بن شاذان (ت بعد ٤١٢هـ)؛ ولكنّ المخالفين مضوْا على التشكيك في الأحاديث التي تنصّ على أعيان الأئمّة. انظر مثلا ما يذكره الكراجكيّ (ت ٤٤٩هـ) في: **الاستنصار في النصّ على الأئمّة الأطهار**، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٥/ ١٩٨٥، ص ص ٣، ١٩ ـ ٢٠.

وابن عيّاش الجوهريّ هو أحمد بن محمّد، وعنوان كتابه: **مقتضب الأثر في النصّ على الأئمّة الاثني عشر**، النجف، المطبعة العلويّة، ١٣٤٦هـ، (مطبوع مع كتاب الكراجكيّ).

وأمّا ابن شاذان فهو محمّد بن أحمد بن عليّ، وقد روى أخبار النصّ على الأئمّة بأسمائهم في: **مائة منقبة من مناقب أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب والأئمّة من ولده عليهم السلام**، تح. نبيل رضا علوان، الدار الإسلاميّة، ط١، ١٤٠٩/ ١٩٨٨.

ورواها أيضاً في **دفائن النواصب**، وهو كتاب مطبوع مع كتاب ابن عيّاش الجوهريّ. ويُسمّى أيضاً: **إيضاح دفائن النواصب**، وقد جمع فيه نصوصاً من التوراة وما ينسب إلى قسّ بن ساعدة الإياديّ في التبشير بالرسول والأئمّة: ص ص ٢٦، ٣٠، ٣٤ ـ ٣٧. واتّهم اليهود بحذف ما جاء في فضل الرسول وآله، فلم ينقلوا إلاّ قليلاً صرفهم اللّه عن حذفه وكتمانه، وسوّى بينهم وبين النواصب. ثمّ قال «للمحقّ أنْ يحتجّ في حقّه بكلّ دليل أدّى إليه، سواء وُجد في يد من أقرّ به أو في يد من جحده؛ بل إنّ احتجاجه بما في يد خصمه أبلغ في تثبيت حقّه»: ص ٢٩. وهي الحجّة التي ظلّ علماء الفرقة يردّدونها إلى اليوم.

قولاً دقيقاً من الإمام ينقله عن سلفه لتسمية خلفه وإنّما كان شرطاً من شروط كثيرة قيّدت بها الفرقة مفهوم الوراثة، وتدبيراً اشترك فيه الأئمّة وحُذّاق أتباعهم لتعيين الوليّ في مجتمع الولاء فيه تديّنٌ. ونعني بالتدبير أنّ هذا الشرط الذي تمثّل أوّل الأمر في ادّعاء الوصيّة كان شيئاً مصنوعاً، ونعني بالمصنوع أنّه قيْد يضعه الإمام قبل وفاته أحياناً ويضعه أعيان الفرقة ومهندسو عقيدتها بعد وفاة إمامهم في أحيان أُخَر، لمواجهة الفرق المنافسة المجادلة.

● **والاستنتاج الرّابع** أنّ الفرقة زاوجت في محاولة تعيين الإمام بين الإقصاء والاستمالة. فالإقصاء توجّه إلى المخالف المباين المعلن بالعداوة. وخاطبت الاستمالة الناصر الحيران، فعمد الأئمّة ومؤلفو الأحاديث إلى التوسيع عليه لئلا تتخطّفه الاتّجاهات والفرق المنافسة في حيرته، فلذلك نُسب إلى الصادق أنّه قال في جواب من سأله كيف يصنع إذا لم يعرف الإمام ولم يعرف موضعه، قال: «تقول: اللّهمّ إنّي أتولّى من بقي من حُججك من ولد الإمام الماضي، فإنّ ذلك يُجزيك إن شاء اللّه»[1]. وعبارة "من ولد الإمام الماضي" تشير إلى أنّ الحديث يجادل الذين جوّزوا إمامة الأخوين بعد الحسنين، والذين نقلوا الإمامة إلى غير أبناء الإمام الماضي من البيت العلويّ وسواه، ويحذّر الناصرَ من الميل إلى مقالتهم وإن كثروا وغلبوا وكان لهم إمام مطاع فيهم. وتعليقُ الأمر بالمشيئة الإلهيّة فيه حثٌّ خفيّ على "طلب الحقّ" ودعوةٌ إلى عدم الركون إلى سلامة النفسِ والتعلّقِ الوجدانيّ بالإمام في وسط لا ينقطع فيه الجدل والحيرة وتبديل الولاء. وفي هذا الحديث شهادة بأنّ النصوص الكثيرة التي وردت في مصنّفات الفرقة وزُعم أنّها رويت عن الرسول وسارت في الأنصار لا حقيقةَ لها، وأنّ النصّ على الأئمّة كان شأناً من شؤون التجربة الاجتماعيّة صنعته الفرقة بتدبير أئمّتها ومهارة أعلامها.

٢ـ٦ ـ النصّ بالمعنى الاصطلاحيّ

سأل القاضي أبو بكر أحمد بن سيّار الشيخَ المفيد عن النصّ فأجاب: «متى أردت حدّ المعنى منها [أي من لفظة النصّ] قلت: حقيقة النصّ هو [هي] القول المنبئ عن المقول فيه على سبيل الإظهار»[2]. وينبئ هذا الحدّ عن الجهة التي يصدر عنها النصّ، والجهة التي يتعلّق بها، وعن طبيعة النصّ وأنّه قول لا فعل، وعن كيفيّته وهي الإبانة. وبهذه الخصائص الأربع يخالف النصّ هنا ما سبق نعته بالنصّ بالمعنى اللغويّ،

---

(١) **الكليني**، ١/٣٦٦.

(٢) المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ١٩.

ويتوجّه النظر إلى الأقوال التي سُمّيت نصوصاً وإلى كيفيّة الاستدلال بها لبيان إظهارها للمنصوص عليه. ويبدو من المصنّفات في الإمامة أنّ الجدل فيها جمع بين الاستشهاد بآياتٍ تدور حول معنى الاصطفاء والقرابة وطاعة وليّ الأمر، والاحتجاج بأحاديث توصي بالعترة وتظهر فضل عليّ والأئمّة من ذرّيّته وتعدّد مناقبهم وآياتهم.

وقد احتجّ علماء الفرقة بآيات كثيرة[1] سنذكر منها أربعاً.

● **الآية الأولى** من "آل عمران" وهي: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ﴾[2]. وقد استخرج منها بعض علماء الإماميّة أنّ الاصطفاء لا ينقطع في آل إبراهيم؛ وأنّ اللّه جعل الخلق صنفين صنفاً اصطفاه وجعل منه الأنبياء والرسل والخلفاء، وصنفاً أمره بالطاعة وجعله محتاجاً إلى مدبّر. والمصطفون الأربعة من آل إبراهيم في المسلمين هم الرسول وعليّ والحسن والحسين، ولمّا «انتقلت [الإمامة] عن الحسن إلى أخيه الحسين... وجب أن يكون منه ومن صلبه من يقوم مقامه وذلك معنى قوله تعالى ﴿ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ؟﴾»[3]. وقد انحرف تأويل هذه الآية عن آل عمران وانصرف إلى إثبات سيادة آل إبراهيم وبقائهم؛ وأقحم الإمامة في الآية ففسّر الاصطفاء بالنبوّة والخلافة، فأمّا النبوّة فقد ختمت بمحمّد فلا نبيّ بعده، وأمّا الخلافة فلا مجال فيها لاختيار الإنسان وإنّما يختار اللّهُ الخلفاء كما اختار الأنبياء. وهذا التأويل يعيّن أهل الإمامة: نسلَ الحسين، ويجرّد الإنسان من حقّ تسمية الأئمّة، ويبطل إمامة مَن كان من نسل الحسن، ومَن نجم مِن غير البيت القرشيّ العلويّ، ومن زعم لنفسه الوصيّةَ والعلم، ومَن ادّعى النبوّة. وكلّ هؤلاء يتوجّه إليهم الجدل ويقصدهم النفي والإقصاء وإنْ صرّح ظاهر الخطاب باسم الحسن دون غيره، فإنّما كان التصريح للحرج الذي لحق أئمّة الإماميّة من خروج الزيديّة وطعنها في شرعيّة من «جلس في بيته وأرخى عليه ستره»[4]. وفي كلّ هذا يحلّ التأويل محل

---

(١) **الكليني** (باب فيه نكت ونتف في التنزيل في الولاية)، ١/ ٤٧٩ ـ ٥٠٦؛ وانظر ما جمعه الحبريّ (ت ٢٨٦هـ) في **تفسيره**، وقال إنّ ربع القرآن نزل في آل البيت: الحسين بن الحكم الحبريّ، **تفسير الحبريّ**، تح. محمّد رضا الحسينيّ، بيروت، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ط١، ١٤٠٨/ ١٩٨٧؛ وانظر ما جمعه الجِشُميّ وقال إنّه نزل في عليّ وفي فضائل أهل البيت، وما جمعه في ذمّ أعدائهم ومنهم بنو أميّة: **تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبيين**، تصحيح: محمّد رضا الأنصاريّ القمّيّ، تهران، ١٣٧٨.

(٢) آل عمران ٣/ ٣٣.

(٣) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٧١.

(٤) زيد بن عليّ: «إنّ الإمام منّا أهل البيت المفروضَ علينا وعليكم وعلى المسلمين من شهر سيفه ودعا إلى كتاب ربّه وسنّة نبيّه وجرى على أحكامه وعُرف بذلك، فذلك الإمام الذي لا تسعنا وإيّاكم =

النصّ الصريح، ويتجلّى أنّ أكبر ما أثبت إمامة الأئمة الاثني عشر هو عمل الأتباع في جدلهم للمخالف لا ما جاء في القرآن. والمرجّح أنّ هذه الآية كانت من أوّل ما احتجّت به الفرقة، ثمّ تركها العلماء إلى آيات أُخَر وجدوها أنفع في الجدل، فلم يذكرها المرتضى (٤٣٦/ ١٠٤٤) في **الشافي**، بل لم يذكرها من جمع الآيات جمعاً ليستدلّ على وجوب إمامة عليّ[١].

● **والآية الثانية** من "الأنفال" وهي: ﴿وَأُولُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ﴾[٢]. قال ابن شاذان: «وإذا أوجب اللّه للأقرب برسول اللّه الولاية وحكم بأنّه أولى من غيره وجب أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان أولى بمقام رسول اللّه من كلّ أحد»[٣]. ثمّ نفى أن يكون العبّاس أقرب إلى النبيّ من عليّ، قال: «شرط في الأوْلى بالرسول الإيمان والهجرة، ولم يكن العبّاس من المهاجرين، ولا كانت له هجرة بالاتّفاق»[٤]. وقد أكّد في هذا الاحتجاج القرابةَ لإثبات الوراثة، ولكن لا تغني القرابة مجرّدةً ولا الوراثة وحدها في إثبات إمامة عليّ لأنّهما جاءتا مشروطتين بالمناقب. وتقدّم في هذا الفصل أنّ خلافة عليّ انعقدت بالمناقب خاصّة، ولم يذكر ابن شاذان قرابةَ عليّ من الرسول إلاّ نقضاً لمقالة الراونديّة[٥] ومنافسةً للعبّاسيّين، ثمّ أخرجهم من الإمامة بالمناقب، وصحّ أنّ إمامة عليّ توجبها المناقب لا القرابة. ويؤيّد هذا الرأيَ أنّ الشيخ المفيد قال معلّقاً على كلام ابن شاذان: «إنّ أمير المؤمنين (ع) كان أقرب إلى رسول اللّه (ص) من العبّاس وأولى بمقامه منه إنْ ثبت أنّ المقام موروث، وذلك أنّ عليّاً (ع) كان ابن عمّ رسول اللّه (ص) لأبيه وأمّه والعبّاس عمّه لأبيه خاصّة، ومن تقرّب بسببين كان أقرب ممّن تقرّب بسبب واحد»[٦].

= جهالته. فأمّا عبد جالس في بيته، مرخ عليه ستره، مغلق عليه بابه، يجري عليه أحكام الظالمين، لا يأمر بمعروف ولا ينهى عن منكر، فأنّى يكون ذلك إماماً مفروضة طاعته»: نشوان، **الحور العين**، ص ٢٤٢. وانظر مثل هذا القول في حواره مع الباقر: **الكليني**، ١/ ٤١٨ ـ ٤١٩. وأمّا الباقر فكان يقول: «لا أعلم أنّ في هذا الزمان جهاداً إلاّ الحجّ والعمرة والجوار»: **الكليني**، ١/ ٣٠٦.

(١) ومن هؤلاء الموسويّ الذي لم يذكر الآية في **المراجعات**.

(٢) الأنفال ٨/ ٧٥.

(٣) المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ١٧٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(٥) انظر احتجاج الراونديّة بالآية نفسها لإثبات الخلافة العبّاسيّة: نشوان، **الحور العين**، ص ٢٠٥؛ المسعوديّ، **مروج الذهب**، ٣/ ٢٥٢.

(٦) المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ١٧٠. ومرّ قول المفيد في ردّه على الإسماعيليّة: الإمامة ليست موروثة كوراثة الأموال، ص ٤٣.

فعليّ لم يستحقّ الإمامة بالوراثة، ووراثته مقامَ رسول اللّه ليس مقطوعاً بها عند المفيد، والقرابةُ في نفسها لا تثبت إمامته، لأنّ قرابة عليّ من النبيّ كانت منقبة من مناقب كثيرة رأى أنّ اجتماعها فيه يوجب استحقاقه للإمامة. وإنّما ظهرت الحاجة إلى الاحتجاج بالقرابة لمّا وَلِي الحسن والحسين، واستُعمِل مفهوم الوراثة بعدهما كما مرّ. وأمّا الجمع بين القرابة والوراثة في احتجاج ابن شاذان والشيخ المفيد لإمامة عليّ فقد ألجأت إليه مجادلة العبّاسيّين الذين ادّعوا حقّ العبّاس في الخلافة بقرابته من الرسول لأنّ جدّهم كان مجرّداً من كلّ المناقب إلاّ القرابة.

● **والآية الثالثة** من سورة "النساء" وهي: ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[1]. وساقَ ابن شاذان أقوال المختلفين في تعيين أولي الأمر، فروى أنّهم أمراء السرايا أو العلماء أو القوّام على الناس أو الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر أو عليّ بن أبي طالب والأئمّة من ذرّيّته. وبيّن أنّ عليّاً معدود في كلّ هؤلاء «فصار... معْنيّاً بالآية باتّفاق الأمّة وإجماعها، وتيقّنّا ذلك بإقرار المخالف لنا في إمامته... والموافق عليها، فوجب أن يكون إماماً بهذه الآية لوجود الاتّفاق على أنّه معنيّ بها»[2]. والإجماعُ لا يعني النصّ ولكن يعني اتّفاق المختلفين على مستحِقّ الإمامة البائن بالمناقب. وتأمّلُ كلام ابن شاذان يبيّن أنّ إمامة عليّ لم تتحقّق باختيار إلهيّ بل بجملة الفضائل التي اكتسبها، وهي الشجاعة والجهاد والعلم والقيام بالدين أمراً ونهياً والقرابةُ، ويؤكّد أنّ إمامته لم يوجبها نصّ صريح الدلالة قاطع بنفسه مستقلّ بذاته ولكن أوجبها اجتماع المناقب. واحتجّ بهذه الآية النصير الطوسيّ في التجريد[3] وأيّده العلاّمة الحلّيّ شارح الكتاب ببيان موجز لوجه الاستدلال بها ففسّر وليّ الأمر بالمعصوم[4]، إلاّ أنّ المرتضى أنكر في ردّه على القاضي عبدالجبّار (٤١٥/ ١٠٢٤) أن تكون الشيعة الاثنا عشريّة استدلّت بهذه الآية، قال: «وما نعرف أحداً من أصحابنا اعتمدها فيه [أي في النصّ على عليّ]، وإنّما استدلّ بها ابن الراونديّ في كتاب "الإمامة" على أنّ الأئمّة يجب أن يكونوا معصومين منصوصاً عليهم، والآية غير

---

(١) النساء ٤/ ٥٩.

(٢) المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ص ١١٨ ـ ١١٩.

(٣) نصير الدين الطوسيّ، **تجريد الاعتقاد**، تح. محمد جواد الحسينيّ الجلاليّ، طهران، مكتب الإعلام الإسلاميّ، ط١، ١٤٠٧هـ، ص ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٤) العلاّمة الحلّي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ط١، ١٤٠٨/ ١٩٨٨، ص ٣٤٨.

دالّة على هذا المعنى أيضاً»؛ وأنكر أن تكون دالّة على النصّ على عليّ[١].

ويبدو أنّ الاستدلال بالآية على النصّ وقع عند الحاجة إلى التشبّث بكلّ ما يمكن أن يُحمل على النصّ والتعيين ولا سيّما عند شدّة الاختلاف في تسمية الإمام وشدّة التنافس في تعيين الأحقّ بخلافة الرسول، وكلّ هذا جرى في عصر ابن شاذان (٢٦٠هـ)؛ ووقع أيضاً في العصور المتأخّرة عند جمع كلّ الوجوه التي استدلّ بها سلف الفرقة على مخالفيهم؛ وأمّا في أوج تهذيب المذهب فلم يكن علماء الفرقة في حاجة إلى اعتماد الوجوه التي بدتْ لهم ضعيفة، وكان ينبغي حينئذ تمييزُ الآيات التي تقوى فيها الدلالة على النصّ على عليّ، وإسقاطُ ما يعتبر عامّاً في الدلالة على عصمة الأئمّة والنصّ عليهم من غير تعيين. واقتضى هذا التهذيب "التنكّر" للقديم من وجوه الاستدلال، فإنّ المرتضى لم يكن ممّن يجهل استدلال الفرقة بالآية المذكورة، بل إنّ احتجاج ابن شاذان ورد في **الفصول المختارة من العيون والمحاسن** وهو مصنّف جمعه المرتضى من كلام شيخه المفيد. وقد رمى القاضي عبدالجبّار الاثني عشريّة بأنّها اقتبست القول بالنصّ من ابن الراونديّ وأنّها لم تكن تعرفه قبله ولا تقول به[٢]، فكأنّ المرتضى أراد أن يُسقط استدلال ابن الراونديّ بالآية على عصمة الأئمّة والنصّ على أعيانهم فكتم في الردّ على القاضي استدلال شيوخ فرقته بها.

● **والآية الرابعة** من سورة "المائدة"، وهي: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالذِينَ آمَنُوا الذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾[٣]. وفيها اختلاف في معنى الوليّ، وفي الحديث عن الواحد بضمير الجمع، وفي "الواو" هل هي للحال أم للاستئناف، وفي "يُؤْتُونَ الزكاةَ" هل المراد بها الحال أم الاستقبال، وفي من نزلت الآية: عليّ بن أبي طالب أم عبادة بن الصامت؟[٤]. ومن الدارسين من ذهب إلى أنّ هذه الآية، مع آيات أُخَر، كانت من أسس الاحتجاج للإمامة في التشيّع المبكّر[٥]. ولا شيء ينفي ذلك إلاّ أنّه لا شيء يؤيّده فضلاً عن أن يؤكّده، وأمّا نسبة الروايات إلى

(١) المرتضى، **الشافي**، ٢/ ٢٥٧. وقال معلّقاً على الاحتجاج بالآية: «كيف يحسن أن تُجعل دلالة في النصّ وتُحكى في جملة الأدلّة عليه»: ٢/ ٢٥٨.

(٢) المصدر نفسه، ٢/ ١١٩ ـ ١٢٠.

(٣) المائدة ٥/ ٥٥.

(٤) المصدر نفسه، ٢/ ٢١٧ ـ ٢٤٨.

(٥) الرزينة ر. لالاني (Arzina R. Lalani)، **الفكر الشيعيّ المبكّر: تعاليم الإمام محمّد الباقر**، تر. سيف الدين القصير، بيروت، دار الساقي، بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيليّة، ط١، ٢٠٠٤، ص ص ٨٩ ـ ١٠٢.

الأئمّة فليست في نفسها دليلاً ولا حجّة. ولعلّ القصد في قراءة الأخبار أن ننظر في منهج مهندسي العقائد في الاستدلال بها، ونقارن ما استخرجه كلّ جيل منهم بما استنبطه أسلافه منها لنعرف كيف تكوّنت مقالة النصّ على الإمام وتطوّرت، كما مرّ في الكلام على الآيات المتقدّمة. وإذا تحقّقت هذه الغاية لم يبق في الاشتغال بهذه الآيات كبير فائدة للباحث، فالذين جاؤوا بعد المرتضى ردّدوا كلامه وتصرّفوا فيه بالتقديم والتأخير والاختصار: لقد استقامت مقالة النصّ ونفدت وجوه الدلالة واستُهلكت أدوات النظر وقنعت الاثنا عشريّة بترديد القديم في مخاطبة المشايع والمخالف، واكتفت المصنّفات السنّيّة بتكرار الردود عينها.

وأمّا الاحتجاج بالسنّة ففيه اهتمام بالمواقف التي قدّم فيها الرسول عليّاً على الصحابة، ومنها انتدابه لأداء رسائله واستخلافه على المدينة واستقضاؤه وتوليته وتأميره على الجيوش... وقد أشار ابن شاذان إلى كلّ هذا وعقّب بقوله: «ولم نجد النبيّ (ص) سنّ هذه السنن في غيره، ولا اجتمعت هذه السنن في أحد بعد النبيّ (ص) كما اجتمعت في عليّ (ع). وسنّة رسول اللّه (ص) بعد موته واجبة كوجوبها في حياته، وإنّما تحتاج الأمّة إلى هذه الخصال التي ذكرناها، فإذا وجدناها في رجل قد سنّها الرسول (ص) فيه كان أولى بالإمامة ممن لم يسنّ النبيّ (ص) فيه شيئاً من ذلك»[1]. وقد تقدّمت الإشارة إلى أنّ عليّاً احتجّ لجدارته بالإمامة بجملة المناقب التي اكتسبها لا بمنقبة واحدة؛ فمن هذا الوجه، لا يبدو في كلام ابن شاذان تطوّر حقيقيّ عن الخطاب الذي نشأ أصله في تجربة المدينة، فليس فيه ما يدلّ على اعتقاده أنّ الإمامة تجب بسنّة واحدة خصّ بها الرسول عليّاً، ولكن تجب باجتماع السنن أي بجملة المناقب والفضائل. إلاّ أنّه لا بدّ من الانتباه لقوله: «لم نجد النبيّ سنّ هذه السنن في غيره»، إذْ يمكن تفسيره باعتقاده أنّ عليّاً تولّى المناصب بنصّ الرسول، وسمّى النصَّ سنّة. ويقوّي هذا التفسيرَ قولُه: «وسنّة رسول اللّه (ص) بعد موته واجبة كوجوبها في حياته... فإذا وجدناها في رجل قد سنّها الرسول (ص) فيه كان أولى بالإمامة ممّن لم يسنّ النبيّ (ص) فيه شيئاً من ذلك». فهذه السنن المذكورة تصحّ في عليّ، وابنُ شاذان يطعن بهذا القول في شرعيّة الذين نافسوه ويجادل القائلين بإمامة أبي بكر وعمر وعثمان. ولا يصحّ شيء من هذه السنن في سائر الأئمّة الذين لم ير الرسول منهم إلاّ الحسن والحسين في الصغر، ولم يجتمع فيهم من المناقب ما اجتمع في عليّ، وإنّما وجبت إمامتهم بالقرابة والنصوص المنسوبة إلى الرسول فيهم لا بكدحهم في تحصيل الفضائل. فالسنن بهذا

(١) المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ١١٩.

التفسير تعني النصّ لا تعديد المناقب. وقد جعل هذا المعنى يبرز قليلاً قليلاً وانصرف المجادلون شيئاً فشيئاً عن الاحتجاج باجتماع المناقب في عليّ إلى إبراز دور الرسول في تقديمه بالنصّ عليه نصّاً صريحاً أبانه به من جملة الصحابة وأهل البيت ونصَبَه علَماً لا تحيد عنه الخلافة. ولا يمكن أن يغفُل عن هذا المعنى ابنُ شاذان الذي عاش بعد استقرار عقيدة النصّ، ولكن غمره في كلامه ذكرُ المناقب.

ومع الاحتجاج بجملة السنن والمناقب نظر علماء الفرقة في أحاديث مفردة منسوبة إلى الرسول وأوّلُوها لاستخراج الدلالة على إمامة أئمّتهم. وسنذكر بعض الأحاديث المهمّة في هذا الباب[(١)].

● **حديث العترة** وهو: «أيُّها الناسُ: قدْ خلّفت فيكم كتابَ اللّه وعترتي، ألا إنّهما لن يفترقا حتّى يرِدَا عليّ الحوض، ألا وإنّكم لن تضِلّوا ما استمسكتم بهما»[(٢)]. وقد استُعْمِل هذا الحديث في مجادلة من ادّعى الإمامة من غير العرب، ومن أخرجها من قريش، ومن لم يخصّ بها رجالاً مسمّيْن من نسل الحسين، ولا سيّما الزيديّة[(٣)]. وقد اجتهد ابن قِبَة (ت قبل ٣١٩ هـ) في إقصاء هذه الفرقة من العترة المقصودة بالإمامة.

والأسئلةُ التي دار عليها الجدل بين الزيديّة والإماميّة في حديث العترة هي: من المقصود بالعترة؟ ولماذا خصّصت الزيديّة أولاد الحسن والحسين بالإمامة دون سائر ذريّة عليّ؟ ولماذا خصّصت الإماميّة أولاد الحسين بالإمامة دون أبناء الحسن؟

السؤال الأوّل طُلب جوابه في اللغة، فقد نقض ابن قبّة ادّعاء الزيديّة أنّ العترة هي ولد البنت من ابن العمّ بقوله: «هذا شيء تمنّته الزيديّة وخدعت به نفسها وتفرّدت بادّعائه بلا بيان ولا برهان، لأنّ الذي تدّعيه ليس في العقل ولا في الكتاب ولا في الخبر ولا في شيء من اللغات. وهذه اللغةُ وهؤلاء أهلها فاسألوهم يبيّنوا لكم أنّ العترة في اللغة الأقرب فالأقرب من العمّ وبني العمّ»[(٤)]. ويدلّ النظر على أنّ المعيار في تعريف العترة هو اللغة خاصّة، وأمّا الاحتجاج بالعقل والكتاب والخبر ففيه تهويل على المجادَل لإلزامه، فهو قائم على التأويل الذي تتنازعه المذاهب ولا يمكن التسليم به

---

(١) الاحتجاج بالأحاديث لا يخلو منه كتاب في الإمامة، انظر مثلاً: المرتضى، **الشافي**، ج٣؛ شيخ الطائفة، **الاقتصاد**، ص ص ٢٠٣ ـ ٢٢٦؛ العلاّمة، **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة**، تح: عبدالرحيم مبارك، في: http://www.aqaed.com/book/449/m_krama-05.html .

(٢) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٩٨.

(٣) انظر إشارة ابن قبّة إلى نفي العجم وسائر العرب، ونفي أبي زيد العلويّ الزيديّ للطلقاء وأبناء الطلقاء، المصدر نفسه، ص ٩٨، ١١٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

لعدم الدليل القاطع عليه[1]. فإذا احتجّ مجادِل بأنّ اللغة تجيز إمامة العبّاسيّين أعداء الزيديّة والإماميّة معاً أجيبَ بأنّهم أُخرجوا من المقصودين بالإمامة من العترة بتقديم الرسول عليّاً وابنيه دون العبّاس وأبنائه[2].

وأمّا تخصيص عليّ وابنيه بالإمامة دون سائر من يجوز إطلاق اسم العترة عليهم في اللغة فأصل مشترك بين الزيديّة والإماميّة[3]، وتحققت لهم هذه المنزلة بثلاثة مخصّصات هي تقديمُ الرسول إيّاهم؛ والقرآنُ النازلُ في الثناء عليهم؛ والتجربةُ التاريخيّة في نقل الخلافة من عليّ إلى الحسن وموافقة الحسين لأخيه[4]. وقد أثبتت الإماميّة إمامة رجال بأعيانهم من أبناء الحسين بمخصّصات منها العلم والنصّ والفضل[5]. وأهمّ ما يميّز احتجاج الإماميّة لمعنى العترة عندهم استواء هذه المخصّصات. قال ابن قبّة الرازيّ: «فملتم أنتم [الزيديّة] إلى بعض العترة دون بعض بلا حجّة وبيان أكثر من الدعوى، واحتججنا نحن بما رواه أسلافنا عن جماعة حتّى انتهى خبرهم إلى نصّ الحسين بن عليّ (ع) على عليّ ابنه (ع) ونصّ عليّ على محمّد، ونصّ محمّد على جعفر. ثمّ استدللنا على صحّة إمامة هؤلاء دون غيرهم ممّن كان في عصرهم من العترة بما ظهر من علمهم بالدين وفضلهم في أنفسهم... وبالعلم تتبيّن [يتبيّن] الحجّة من المحجوج والإمام من المأموم والتابع من المتبوع، وأين دليلكم يا معشر الزيديّة على ما تدّعون؟»[6]

يفصح هذا الكلام عن خلاف الزيديّة والإماميّة في إمامةِ السجّاد الذي كان أوّل إمام اعتزل القتال وأغمد سيف عليّ، وإمامةِ الباقر الذي تقول الزيديّة إنّه لم يدّع الإمامة[7]، وإمامةِ الصادق الذي خرج زيد في أيّامه ولم تكن علاقته بزيديّة القرن الثاني جيّدة[8]. وأوّل ما يلوح فيه أنّ النصّ في نفسه ليس قطعيّ الدلالة على صحّة إمامة أئمّة

---

(١) انظر ردّ ابن قبّة الرازي على احتجاج الزيديّة بآية ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الكِتابَ الذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ [فاطر ٣٥/ ٣٢]: **كمال الدين**، ص ١٠١.

(٢) الصدوق، **كمال الدين**، ص ١٠١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ص ٩٩ ـ ١٠٠، والكلام منسوب إلى شيخ من الإماميّة لم يسمّه المؤلف.

(٥) المصدر نفسه، ص ٧٠، ٩٨ ـ ٩٩، ١١٧.

(٦) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٧) نشوان، **الحور العين**، ص ٢٤٢.

(٨) رسول جعفريّان، **المسار الثقافيّ بين المعتزلة والشيعة من البداية حتّى عصر الشيخ المفيد**، تر. خالد توفيق، بيروت، دار الصفوة، ط١، ١٤١٣ ـ ١٩٩٣، ص ١١. وراجع ما رُوي في علاقة الصادق بالزيديّة: **الكشّي**، ص ٢٢٩؛ **الكليني**، ٨/ ١٦٠.

الاثني عشريّة، فهو يعيّن موضع الإمامة من العترة، أي الجهة التي ينبغي أن يميل إليها الأنصار ويعتبروها أجدر من غيرها بوراثة مقام النبيّ وعليّ والحسنين. وأمّا صحّة الإمامة فلا يوجبها النصّ وإنّما توجبها شروط أُخَر منها العلم والعقل والفضل والحلم والزهد والاستقلال بالأمر[1]. وهذه الشروط مناقب احتاجت إليها الفرقة لترتيب أعلام العلويّين في طبقات، إلاّ أنّ العقل والفضل والحلم والزهد صفات لا تَنصُ الإمامَ ولا تمكّنه من الاستقلال بالإمامة، وهي من آثار ثقافة المناقب في عصر عجزت فيه المنقبة عن نصْب الإمام وتسميته وإنْ هي استُعمِلت للتفاخر والتفاضل. وأمّا الاستقلال بالأمر فلا أثر له في تعيين الإمام لأنّه لا يتقدّم الإمامة بل يبدو بعد تولّيها، فإذا حملنا الاستقلال على معنى الاحتمال والطاقة بدا فساده عند القول بإمامة الأطفال[2]. فلم يبق إلاّ العلم والنصّ، وهما من الشروط التي ظهرت الحاجة إليها لتعيين محلّ الوراثة وتخصيص الوارث بعدما عسُر التصنيف بالقرابة كما تقدّم. وقد قال ابن قبّة بعد ذكر الصفات المتقدّمة إنّه يجوز أن يعترض معترض بإمكان اجتماعها في رجلين أحدهما من الزيديّة والآخر من الإماميّة، وردّ الاعتراض بقوله: «هذا لا يتّفق، فإن اتّفق فرّق بينهما دلالة واضحة: إمّا نصّ ظاهر من إمام تقدّمه، وإمّا شيء يظهر في علمه كما ظهر في أمير المؤمنين يوم النهر... وإمّا أن يظهر من أحدهما مذهبٌ يدلّ على أنّ الاقتداء به لا يجوز كما ظهر من علم الزيديّة القول بالاجتهاد والقياس في الفرائض السمعيّة والأحكام»[3]. وفي هذا القول اعتراف بأنّ المناقب أصبحت عاجزة عن تعيين الإمام وأنّ تعديدها ثناء وتمجيد لم تعجز عنه فرقة؛ وفيه أيضاً أنّ تعيين الإمام من العترة يرجّحه أحد ثلاثة أشياء:

● **الأول** أنّ القول بالاجتهاد والقياس في الأحكام يبطل الإمامة، فمن لم يجتهدْ ولم يقسْ فهو الإمام. وقد تولّد هذا الرأي من الاختلاف في العلم هل هو بنظر واكتساب أم بوحي وإلهام. وهذه عبارة مجملة عن الخلاف العقديّ بين الذين ينسبون إلى الإمام معرفة كلّ شيء وتلقّي العلم عن اللّه والذين ينفون عنه ذلك، والخلاف الأصولي بين المقلّدين القائلين باشتمال القرآن والسنّة على علم كلّ شيء والقائلين

(١) الصدوق، **كمال الدين**، ص١٢٢.

(٢) بالمعنى الأوّل: استقلال إمام بالإمامة من غير أنْ يحتاج في تدبير شؤون الناس إلى مشورة عالم أو خطّة قائد أو تعليم خبير وصْفٌ لا يمكن إثباته إلاّ بعد تولّي الإمامة، وهو من صفات الحاكم في دول الاستبداد. وبالمعنى الثاني: تفسيرُ الاستقلال بالإمامة بالقوّة على حمل أعبائها لا يصحّ في حال الصبيّ، فلا يمكن أنْ يُستدلّ به على إمامة أحد وفي الناس من هو أقدر منه على الحكم.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

بالاجتهاد والرأي والقياس[1].

● **والثاني** الإخبار بالغيب، وهذا لا يمكّن من تعيين الإمام بدقّة لسهولة الادّعاء، وهو كالمرجّح الأوّل، من نتائج الإطلاق في تحديد العلم الموجب للإمامة. وقد كان لهذا الإطلاق عند الإماميّة نتيجتان بارزتان. أولاهما أنّه مكّن علماء الفرقة من مرونة ضروريّة لمجادلة الفرق الشيعيّة المنافسة في تعيين الإمام، فإذا جادلوا الزيدية اتّهموها بأنّ أئمّتها يقولون في تأويل القرآن بالاستخراج والاستنباط وفي الأحكام بالاجتهاد والقياس[2]، وكلّ ذلك يبطل الإمامة؛ وإذا جادلوا الفطحيّة دعوا إلى امتحان علم عبداللّه بن جعفر في الحلال والحرام ومقارنته بعلم موسى الكاظم[3]؛ ومتى ناضلوا عن إمامة الأطفال قالوا إنّ المسائل لا حجّة فيها؛ ومتى جادلوا الغلاة الذين ينسبون إلى أئمتهم علم الغيب أثبتوا مثله لأئمّتهم. والنتيجة الثانية أنّه جعل الأتباع عرضة لسخرية المخالفين المُرّة، ومن أبرز أمثلتها قول أبي زيد العلويّ: «وتدّعي كلّ فرقة [ومنها الإماميّة] الإمامة لصاحبها بالوراثة والوصيّة وأشياء من علوم الغيب الخرافات أحسن منها»[4].

● **والثالث** النصّ ويسمَّى أيضاً الوصيّة. وقولُ ابن قبّة «إمّا نصّ ظاهر... وإمّا شيء يظهر من علمه» يؤكّد أنّ النصّ والعلم يستويان في تعيين الإمام، وأنّ أحدهما يمكن أن يغني عن الآخر، وأنّ النصّ ليس دليلاً قاطعاً مستقلاً بذاته وإنّما هو شرط من الشروط التي قيّدت الوراثة وخصّصت القرابة. ويدلّ قوله "وبالعلم تتبيّن [يتبيّن] الحجّة من المحجوج والإمام من المأموم..». على أنّ ما تنافس فيه أعلام العترة واحتجّ به كلٌّ منهم، وما اعتبره أسلاف الاثني عشريّة علامة على تعيين الإمام، هو العلم لا

---

(١) «وجب أنّ الكتاب لا يزال معه من العترة من يعرف التنزيل والتأويل علماً يقيناً يخبر عن مراد اللّه عزّ وجلّ كما كان رسول اللّه (ص) يخبر عن المراد ولا يكون معرفته بتأويل الكتاب استنباطاً ولا استخرجاً... فأتباعه [الرسول] من أهله وذريّته وعترته هم الذين يخبرون عن اللّه عزّ وجلّ مراده من كتابه على يقين ومعرفة وبصيرة»: الصدوق، **كمال الدين**، ص ٧٠. وانظر ما رواه **الكليني في** "باب البدع والرأي والمقائيس"، و"باب الردّ إلى الكتاب والسنّة..." من **كتاب فضل العلم**: ١/١٠٧ ـ ١١٦.

(٢) الصدوق، **كمال الدين**، ص ١٠٣، ١١١، ١١٥ ـ ١١٦، ١٢٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٠٨، وانظر أيضاً ص ١١٨؛ وانظر قول ابن قبّة في جوابه: «قد أكثرت في ذكر علم الغيب... وقد قلنا لك ولأصحابك: دليلنا على ما ندّعي الفهم والعلم، فإن كان لكم مثله فأظهروه، وإن لم يكن إلاّ التشنيع والتقوّل وتقريع الجميع بقول قوم غلاة فالأمر سهل، وحسبنا اللّه ونعم الوكيل»: ص ١١٩.

النصّ[1]، أي المنقبة التي جعلها السجّاد رمزاً به يُعرف آل البيت بعدما كلّ السيف، وجعلها الباقر ثمّ الصادق نواةَ مؤسّسةٍ ساهمت في تشكيل الاجتماع الشيعيّ مساهمة قويّة. ويبدو ممّا نقله الشيخ الصدوق[2] أنّ ابن قبّة كان يجادل زيديّاً من الجاروديّة. فممّا تميّزت به هذه الفرقة قولُها بنصّ النبيّ على عليّ بالوصف دون الاسم، وإثباتُها الإمامة من بعده للحسن والحسين بنصّ النبيّ عليهما عند طائفة ونصّ عليّ على الحسن، والحسنِ على الحسين عند طائفة أخرى، وحصرُها الإمامة بعد عليّ وابنيه في أبناء الحسنين، وإنكارها النصّ إلاّ على هؤلاء الثلاثة[3]. وفي هذه المقالة جمع بين القرابة والنصّ لنَفْي من طلب الإمامة من آل البيت ومن سائر المسلمين.

وقد أحوج الإبهام في حديث العترة المحتجّين به إلى تنويع الدلائل لتعيين من تعتبره كلّ فرقة المقصود بالحديث. ويبدو من كلام أبي زيد العلويّ[4] أنّه لجأ إلى القرابة في الاحتجاج لوجوب تقديم الحسن والحسين على سائر أبناء العترة، فلذلك عمد ابن قبّة إلى هدم القول بالقرابة وعوّل على النصّ والعلم فقال: «أيّها المحتجّ عن الزيديّة إنّ هذا لشيء لا يُسْتَحَقّ بالقرابة وإنّما يستحقّ بالفضل والعلم ويصحّ بالنصّ والتوقيف، فلو جازت الإمامة لأقرب رجل من العترة لقرابته لجازت لأبعدهم، فافصلْ بينك وبين من ادّعى ذلك... وهذا فصل لا تأتي به الزيديّة أبدا إلاّ أن تفزع إلى فصلنا وحجّتنا وهو النصّ من واحد على واحد وظهور العلم بالحلال والحرام»[5]. ولمّا ذهب

---

(١) انظر أيضاً الاحتجاج على الفطحيّة والقائلين بإمامة محمّد بن جعفر: الصدوق، **كمال الدين**، ص ١٠٥. وروى الكشّيّ عن سورة بن كليب أنّ زيد بن عليّ قال له: «يا سورة كيف علمتم أنّ صاحبكم على ما تذكرونه؟ قال: فقلتُ له: على الخبير سقطت. قال: فقال: هات. فقلت له: كنّا نأتي أخاك محمّد بن عليّ (ع) نسأله، فيقول: قال رسول اللّه (ص) وقال اللّه جلّ وعزّ في كتابه، حتّى مضى أخوك فأتيناكم آل محمّد وأنت في من أتينا، فتخبرونا ببعض ولا تخبرونا [تُخْبِرُونَنَا، في الموضعين] بكلّ الذي نسألكم عنه، حتّى أتينا ابن أخيك جعفرا فقال لنا كما قال أبوه: قال رسول اللّه (ص) وقال تعالى. فتبسّم وقال: أما واللّه، إنْ قلت هذا فإنّ كتب عليّ (ع) عنده»: **الكشّيّ**، ص ٣٧٦. ويُستفاد من هذه الشواهد ـ مع ما سيأتي ـ أنّ النصّ الصريح المسمّي لإمام بعينه في سلسلة من الأئمّة لم يكن له وجود، وأنّ نصْب الإمام كان عمليّة يشترك فيها الإمام الباحث عن الزعامة السياسيّة أو الدينيّة ـ ولا تكادان تنفصلان ـ والأتباع الباحثون عن جهة يبايعونها تديّناً وتولّياً سياسيّاً.

(٢) انظر ما ينقله من كلام الزيديّ في حصر الإمامة في ولد الحسن والحسين، والاحتجاج بحديث العترة وحديث الغدير، وما يفيد تخصيص عليّ والحسن والحسين بالنصّ دون سائر العترة: ص ٩٨، ١٠٠، ١١٨.

(٣) الأشعريّ، **المقالات**، ١٤٠٠/ ١٩٨٠، ص ٦٥؛ النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ٢١؛ نشوان، **الحور العين**، ص ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨؛ السبحانيّ، **بحوث في الملل والنحل**، ٧/ ٤٥٣ ـ ٤٦٣.

(٤) الصدوق، **كمال الدين**، ص ص ١١٧ ـ ١١٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ١١٨.

الزيديّ إلى تقديم النصّ على القرابة وأخرج عليّ بن أبي طالب من العترة وقال إنّه «بان من العترة ومن سائر القرابة بالنصوص عليه يوم الغدير بإجماع»[1]، أنكر عليه ابن قبّة ذلك وعدّ العمّ وابن العمّ من العترة[2].

يُستفاد من آراء الفرقتين المتجادلتين ثلاث نتائج:

- **النتيجة الأولى** أنّ الاحتجاج للإمامة بالقرابة والعلم والفضل ينبئ بوهن في دلالة النصّ على الإمام، فلذلك كانت كلّ فرقة في حاجة إلى معاضدة النصّ بسبب آخر.

- و**النتيجة الثانية** أنّ العلم من الدلائل القويّة على الإمامة عند الإماميّة ولا سيّما في الردّ على الجاروديّة التي أكفرت من أرخى عليه ستره، وهذه العبارة تشير إلى من ترك الجهاد ولا تغفل عن الذين اشتغلوا بالعلم وسالموا السلطان وتركوا الخروج[3]، وهم أئمّة الإماميّة.

- و**النتيجة الثالثة** أنّ من أهمّ خصائص الجدل في النصّ المرونة الشديدة في الموقف، فإذا احتجّ الزيديّ بالقرابة لتقديم الحسن والحسين تعلّقت الإماميّة بالنصّ والعلم، وهي مع ذلك تقول بإمامتهما وتُقدّمهما على سائر أبناء العترة بالقرابة، وتروي لهما خطباً تؤكّد أنّهما تولّيا الإمامة بها؛ وإذا تعلّق الزيديّ بالنصّ وقدّمه على القرابة تشبّثت الإماميّة بالقرابة وإن هي صحّحت القول بالنصّ. ويمكن ردّ هذه المرونة إلى الإبهام في حديث العترة، فقد جاء مجملاً في سياق لا يغني فيه إلاّ التفصيل، ولا يستبعد أن يكون حديث العترة مولّداً لتمجيد آل البيت ومواجهة من أخرج الإمامة منهم، ثمّ خصّصته كلّ فرقة قالت بإمامتهم بما يثبت مقالتها. فلا يصحّ إذن أن نعتبر حديث العترة نصّاً على إمام أو أئمّة لأنّه مجمل لا يعيّن أحداً، ولا يصحّ أيضاً نسبةُ القول بالنصّ إلى الرسول والأئمّة، وإنّما هو مقالة ولّدتها الخصومة في ما يَبِين به الإمام من العترة ومن سائر الناس. فلذلك ظهر القول بالنصّ والعلم والقرابة والفضل من غير قطع بشيء واحد يفيد التعيين الدقيق. فإذا قال الزيديّ من الجاروديّة مثلاً إنّ الإمام بعد عليّ والحسن والحسين يَبِين بالجهاد قال الإماميّ إنّه يَبِين بالعلم، وأدّى الاختلاف في ما يَبِين به الإمام إلى إبراز مناقب الأئمّة وتفخيمها، وانتهى التنافس في الاستدلال بالحديث نفسه والآية عينها عند الفرق المتجادلة إلى الاحتماء بالتأويل.

---

(١) الصدوف، **كمال الدين**، ص ١١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٣) فقد أصبحت مسالمة السلطان بعد مقتل الحسين خطّة الأئمّة، عن الصادق قال: «إنّما يُؤمر بالمعروف ويُنهى عن المنكر مؤمن فيتّعظ أو جاهل فيتعلّم. وأمّا صاحب سوط وسيف فلا»: الصدوق، **الخصال**، ص ٣٥.

ومكّن الإجمال في الآيات والأحاديث كلّ فرقة من انتقاء الوجه الذي يلائم ما خصّصت به الآية والحديث لإقناع الأتباع بأنّهم يقولون بإمامة العترة حقّاً. وأخفى التشدّدُ في الثبات على المقالة مرونةً في التعلّق بما يصحّ به التعيين على قدر اقتضاء مقام الجدل. وكانت تلك المرونة في الموقف عاملاً مهمّاً لمغالبة المخالف وتعبيراً عن قلق كان ضرورياً في طريق ضبط عدد الأئمّة وتعيين الصفوة من العترة الممدوحة في القرآن. ومن هذا الوجه تلتقي المقالتان الزيديّة والاثنا عشريّة، ففيهما جميعاً إقرار بقيمة القرابة وشأنها في استحقاق الإمامة وبأنّ النصّ يُبِين من القرابة وإن اختلف مصدره ومحلّه وكيفيّته.

وقد ألّف الشيخ المفيد رسالة في الردّ على الجاروديّة أجاب فيها عن إنكارها حصْرَ الإمامة في ولد الحسين دون ولد الحسن. وذكر أنّها احتجّت بحديث العترة لإثبات اختصاص الحسن والحسين وولدهما بالإمامة، وردّ عليها بثلاثة وجوه: **أوّلها** أنّ الإماميّة لا تجعل حديث العترة أصلاً في الحجّة ولا تعتمد عليه في تخصيص ولد الحسين بالإمامة[1]؛ **والثاني** أنّ الإماميّة ترجع في هذا الحديث إلى «معناه المعلوم بالاعتبار وهو أنّ عترة الرجل كبار أهله وأجلّهم وخاصّتهم في الفضل ولبابهم»[2]، وأشار إلى أنّ أخباراً أُخَرَ أثبتت فضل عليّ والحسن والحسين والأئمّة من ولد الحسين على غيرهم، فصاروا بذلك مقصودين بالحديث. ويستفاد من هذين الوجهين أنّ حديث العترة عاجز بنفسه عن تخصيص محلّ الإمامة من نسل عليّ ولا يَصلُح أنْ يُحتجّ به لتسمية الإمام، فلذلك احتاج علماء الإماميّة إلى تقويته بما يروونه في أئمّتهم من فضائل. وقد بدا هذا العجز في ما نقله الشيخ الصدوق من احتجاج ابن قبّة على أحد الزيديّة، إلاّ أنّ الشيخ المفيد تخطّى موقف ابن قبّة وصرّح بأنّ الإماميّة لا تعتبر حديث العترة أصلاً في الاحتجاج؛ وهذا من علامات التطوّرِ في استخراج النصّ على الأئمّة، والاتّجاهِ إلى تخطّي الأخبار للمجادلة بدليل العقل. وهو ما يبديه الوجه **الثالث** وهو قول الشيخ المفيد: «الكلام في أعيان الأئمّة عليهم السلام فرع على أصول في صفاتهم الواجبة لهم بصحيح الاعتبار، فمتى لم تستقرّ هذه الأصول لم يمكن القول في فروعها من التعيين»[3]، وذكر بعض الأصول التي يبنى عليها النصّ ثمّ قال: «وإذا ثبتت هذه الأصول وجب إبانة الإمام من رعيّته بالنصّ على عينه والعلم المعجز الخارق للعادات، إذ لا طريق إلى العلم بمن يجتمع له هذه الصفات إلاّ بنصّ الصادق عن اللّه تعالى، أو

---

(١) المفيد، **الجارودية**، تح. محمّد كاظم مدير شانهچي، ص ٤١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٤.

المعجز على ما ذكرناه... وإذا وجب النصّ على أعيان الأئمّة ولم نجد ذلك في أحد بعد النبيّ (ص) على الدعوى أو البيان إلاّ في أمير المؤمنين والحسن والحسين والأئمّة من ولده (ع) ثبت أنّهم الأئمّة **بشاهد العقل** وإيجابه لصحّة الأمور المقرّرة»[١].

تبدو في هذا القول ثلاثة جوانب مهمّة:

ـ **الجانب الأول** أنّ الموجب للإمامة هو دليل الاعتبار لا دليل الأخبار، فقد صارت النصوص في نفسها عاجزة عن إثبات النصّ على الأئمّة، وصار مجرّد الاستشهاد بها غير نافع في إقناع الخصوم، ووجب استخراج الدلالة على عين الإمام بإعمال العقل[٢]. وبهذا الرأي تخطّى الشيخ المفيد منهجاً في الجدل قام على الاحتجاج بإيراد الأخبار لإثبات الإمامة، وكان من أعلامه الصدوق كما تقدّم.

ـ **والجانب الثاني** أنّه يجب إبانة الإمام من رعيته بالنصّ على عينه أي بتسميته، وبظهور العلم المعجز على يديه. وهذه الإبانة هي التي أشار إليها الشيخ المفيد في تعريفه النصَّ بأنّه «القول المنبئ عن المقول فيه على سبيل الإظهار». ولا يُبِينه اللّه بالوحي المنزّل ولكن يُبِينه مهندسو العقيدة بالجدل المتّصل.

ـ **والجانب الثالث** أنّ النصّ الذي أشار إليه الشيخ المفيد بالكلام على أعيان الأئمّة والتعيين صار فرعاً على أصول منها العصمة والعلم ووجوب وجود الإمام[٣]، وهذا رأي مبتدع[٤] يقدّم الاعتبار على الأخبار لأنّ الأصول المذكورة توجبها دلائل العقول،

---

(١) المفيد، **الجارودية**، ص ص ٤٥ ـ ٤٦؛ والأصول التي ذكرها هي: وجوب وجود الإمام في كلّ زمان، وعصمته، وعلمه بكلّ ما تحتاج إليه الأمّة من الأحكام، وفضله على رعيّته جميعاً: ص ص ٤٤ ـ ٤٥ [التشديد منّي].

(٢) ومن شواهد تأخير الاستدلال بالخبر، من غير أنْ يُلغى، أنّ شيخ الطائفة أورد بعض الأخبار في سياقات متنوّعة من **كتاب الغيبة** ثمّ أشار إلى أنّ الأخبار موجودة ولا حاجة إلى تطويل الكتاب بها: ص ٢٤، ٦٠، ٦٩.

(٣) تقدّم الكلام على وجوب وجود الإمام وعلى علمه، وما يعنينا من العصمة هو كيفيّة استعمالها في صناعة الدليل على النصّ، وانظر في عصمة الإمام: المرتضى، **الرسائل**، تح. أحمد الحسيني، إعداد، مهدي رجائي، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥هـ، ١/ ٣٢٤ ـ ٣٣٠؛ ٣/ ٣٢٥ ـ ٣٢٧؛ أحمد محمود صبحي، **نظرية الإمامة**، ص ص ١٠٤ ـ ١٤٢؛ توفيق السيف، **نظرية السلطة**، ص ص ٦٧ ـ ٧٠؛ عليّ مقلّد، **نظام الحكم في الإسلام أو النبوّة والإمامة عند نصير الدين الطوسيّ**، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٦/١٩٨٦، ص ص ٨٩ ـ ٩٠، ٢٧٨، ٢٨٦ ـ ٢٨٩، ٣٠٤؛ MADELUNG, «'i□ma», *EI2*, 4/190 - 192.

(٤) المقصود بالابتداع اعتبار النصّ فرعاً على أصول، وأمّا اعتماد العقل في إيجاب الإمامة فقد قال به بنو نوبخت، وإنْ جاء في كلام القاضي أنّهم كانوا «يتّبعون في الأكثر طريقة السمع»، وربّما التجؤوا =

فإذا ثبتت الأصول صحّ النصّ (أي الخبر). وهذا معناه أنّ القيود التي قيّدت الوراثة منها ما أصبح أصلاً لإثبات النصّ، وأنّ التعيين صار معلّقاً على الاستخراج العقليّ، وأنّه لا يصحّ في الجدل والاحتجاج الابتداء بالخبر، لأنّ الفرع الذي كان أصلاً (أي النصّ) لا يصحّ إلاّ متى صحّ الأصل الذي كان قيداً.

وسنحاول تبيين هذه الجوانب بالنظر في بعض الأحاديث التي احتجّ بها الشيخ المفيد.

● **حديث الغدير** وهو: «أنّ النبيّ (ص) جمع الناس بغدير خمّ[1] عند مرجعه من حجّة الوداع، ثمّ واجه جماعتهم بالخطاب، فقال: ألست أولى بكم منكم؟ فلمّا أذعنوا له بالإقرار، قال لهم على النسق من غير فصل في الكلام: فمن كنت مولاه فعليّ مولاه، اللّهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وانصرْ من نصره، واخذلْ من خذله»[2]. وبيّن المفيد أقسام المولى في اللغة وهي الأوْلى ومالكُ الرقّ والمعتَقُ والمعتِقُ وابنُ العمّ والناصرُ والمتولّي والحليفُ والجارُ والإمامُ السيّد المطاع، ثمّ زيّف حمل المولى على ثمانية معانٍ فلم يبق إلاّ معنيان هما الأوّل والأخير أي الأولى والسيّد المطاع[3]. واهتمّ في رسالة أخرى بإبطال تفسير المولى بالناصر وبإثبات أنّ استعمال الوليّ في معنى الأولى استعمال قديم في اللغة[4].

أوّل ما يلُوح في احتجاج الشيخ المفيد بخبر الغدير الانتقال من الاستشهاد بنصّ الحديث في جملته إلى انتقاء وجوه تثبت التعيين. فقد ذكره المصنّفون قبله ولكنّهم لم

= إلى طريقة العقل: **الشافي**، ١/ ٩٧ ـ ٩٨. وانظر في تجديد المفيد: عبدالله نعمة، **فلاسفة الشيعة: حياتهم وآراؤهم**، بيروت دار الفكر اللبنانيّ، ط١، ١٩٨٧، ص ص ٥٢٠ ـ ٥٢١.

(١) حديث الغدير من أهمّ الأحاديث في إثبات إمامة عليّ، وقد اشتغل علماء الاثني عشريّة بتحقيقه اشتغالاً شديداً، ويخلّد يوم الغدير حدثاً مهمّاً في ذاكرة الفرقة، فلذلك ذكره الشيخ المفيد في مصنّفه الذي جمع فيه الأيّام التي ينبغي على الأنصار معرفتها لإقامة حدود الدين والتمييز بين وقت المسارّ ووقت الأحزان فيها: المفيد، **مسارّ الشيعة في مختصر تواريخ الشريعة**، تح. مهدي نجف، ص ص ٣٨ ـ ٤٠.

(٢) المفيد، **أقسام المولى في اللسان**، تح. مهدي نجف، تقديم، محمد ضا الحسينيّ الجلاليّ، ص ٣١.

وانظر تخريج الأحاديث في **مراجعات** الموسويّ.

وقد ساقها مع مناقب عليّ وعلّق عليها: M. MOMEN, *An Introduction to Shi'i Islam*, pp. 11 - 17.

(٣) **أقسام المولى**، ص ص ٢٧ ـ ٣٤؛ واقتصر على معنى السيّد المطاع في: **النكت في مقدمات الأصول**، تح. محمّد رضا الحسينيّ الجلاليّ، ص ٤٥.

(٤) المفيد، **رسالة في معنى المولى**، تح. مهدي نجف، تقديم محمّد رضا الحسينيّ الجلاليّ، ص ص ٢٢ ـ ٣٧؛ والرسالة مناظرة جرت بينه وبين معتزليّ من البهشميّة.

يميّزوا بين معاني المولى الكثيرة، ولم ينتقوا منها معنيين دون غيرهما هما الأولى والسيّد المطاع. وأمّا القول بأنّ استعمال المولى بمعنى الأوْلى قديم في اللغة فقد احتجّ له الشيخ المفيد بأنّ مَعْمر بن المثنّى قال في غريب القرآن: ﴿هِيَ مَوْلَاكُمْ﴾ [الحديد ١٥/٥٧] أي أولى بكم، قال: «هذا لفظه بعينه... ولولا أنّ أبا عبيدة لم يخطر بباله عند تفسير هذه اللفظة ما للشيعة من التعلّق في إمامة أمير المؤمنين (ع) ما صرّح به ولكتمه كسلفه وإخوانه ومضى على سنّتِهم»[1]. وذهب الشيخ المفيد إلى هذا القول لأنّ أبا عبيدة كان خارجيّاً، ولكن لا يجب من ذلك أنّه كان يكتم معنى لغويّاً خلافاً على الشيعة. والظاهر أنّ الاستدلال بحديث المولى على النحو الذي ذكره المفيد لم تعتمده الإماميّة في عصر ابن المثنّى الذي توفّي سنة (٢٠٩/ ٨٢٤) عن نحو مائة سنة[2]، فلذلك لم يجد حرجاً في ذكره. وقد واجهت أسلافَ الاثني عشريّة أسئلة أشدّ إلحاحاً من إمامة عليّ بن أبي طالب في المرحلة التي يُتوقّع أنّ ابن المثنّى صنّف فيها كتابه، أي من أيّام الصادق إلى أوائل أيّام الجواد، ومن تلك المسائل إمامة الابن الأكبر وإمامة الابن المتوفّى في حياة أبيه وإمامة الأطفال. ولا يستبعد أن يكون تفسير المولى بالأولى معروفاً حينئذ إلاّ أنّه لم يثر الاهتمام لاشتغال الفرقة بما هو أكبر ولاستغنائها في الاحتجاج على المخالفين من الخوارج والمعتزلة وأهل الحديث... بجملة الحديث من غير تفصيل، ثمّ ظهر الاستدلال بتفسير المولى بالأولى عندما تخطّى الجدل الاحتجاج بجملة الحديث إلى استخراج وجوه دقيقة منه. وهذا يعني أنّ النصّ ليس قولاً ينقله المعصوم لإفادة التعيين كما تقول الإماميّة وإنّما هو فهم يبدعه كلّ جيل، يظلّ فيه الخبر واحداً إلاّ أنّ طريقة الاحتجاج ووجوه الاستخراج تتنوّع من جيل إلى جيل.

● **حديث المنزلة**: وهو قول الرسول لعليّ لـمّا خلّفه على المدينة في غزوة تبوك: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنّه لا نبيّ بعدي»[3]، وذكره الشيخ المفيد في **النكت في مقدّمات الأصول**، وهو كتاب تتجلّى فيه الغاية الجدليّة، فهو مؤلّف على طريقة «إن قال... فقل»، واقتصر في جواب كلّ سؤال على ما يعتبر حجّة قويّة مقنعة في الجدل. واحتجّ لإمامة عليّ بحديثين هما حديث الغدير، وحديث المنزلة وعقّب عليه بقوله: «فأوجب بذلك له الخلافة من بعده وأوضح به عن استخلافه إماماً»[4]. والمهمّ في كلامه هو الإعراضُ عن الاحتجاج بجملة السنن، وتركُ طريقة

---

(١) المفيد، **رسالة في معنى المولى**، ص ٣٧.

(٢) القمّي، **الكنى والألقاب**، بيروت، مؤسّسة الوفاء، ط٢، ١٤٠٣/١٩٨٣، ١/ ١١٨ ـ ١١٩.

(٣) المفيد، **النكت في مقدّمات الأصول**، ص ٤٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٧.

ابن قبّة في الاستدلال بالعلم على المنصوص عليه، وإيجابُ الإمامة بنصٍّ واحد مستقلّ بنفسه، والاحتجاجُ بالعصمة على النصّ. وقد أحكم العلاقة بين النصّ والعصمة، فجعل معرفة الأئمّة المعيّنين بأسمائهم لا تتمّ إلاّ بالخبر المرويّ عن الصادق، أي المعصوم، «لأنّ من شرط الإمام أنّه الأفضل عند اللّه والأعلم والأشجع والأصلح وذلك ممّا لا يُعلم المستحِقّ له على التعيين بالعقل ولا بالحدس، فثبت أنّه لا طريق إليه إلاّ بالنصّ من العالم بالسرائر والتوقيف عليه، وأيضاً فإنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً كعصمة النبيّ (ص) ولا طريق إلى العلم بالعصمة إلاّ من جهة النصّ من صادق عن اللّه أو علم معجز خارق للعادات»[1]. وقال مع هذا إنّ «العصمة توجب النصّ على صاحبها بلا ارتياب»[2]. والنتيجة أنّ النصّ على أعيان الأئمّة عمليّة مركّبة يشترك فيها طرفان: المعصومُ بنقل خبر التعيين عن اللّه، والعالِمُ بالاحتجاج للأصول التي ترسم صفات الأئمّة وعليها يُبنى الخبر المنقول. ثمّ يفتّش العالم في الأخبار عمّا وافق الصفات التي استخرجها هو للأئمّة، فما وافقها وأيّدها سمّاه نصّاً معيّناً للأئمة، منبئاً عنهم، مبِيناً لهم من الرعيّة. وبهذا التدبير يكون النصّ شيئاً يصنعه العالم على الحقيقة، ويكون النظر العقليّ هو القوّة الموجبة للنصّ على الأئمّة، المصحّحة للأخبار الواردة فيهم وإن كانت أخبار آحاد لأنّه «لا يمنع من الحجّة لهم بها كونها أخبار آحاد لِما اقترن إليها من الدلائل العقليّة فيما سمّيناه وشرحناه من وجوب الإمامة وصفات الأئمّة عليهم السلام، بدلالة أنها لو كانت باطلة على ما تتوهّم الخصوم لبطل بذلك دلائل العقول الموجبة لورود النصوص على الأئمّة»[3]، أي إنّ الأخبار لا توجب

---

(١) المفيد، **المسائل العكبرية**، تح. عليّ أكبر الإلهيّ الخراسانيّ، ص ٥٢. وانظر أيضاً: المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ٣٠٠؛ الفاضل المقداد (ت ٨٢٦هـ)، **النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر**، قم، مكتبة المصطفويّ، ط٦، ١٣٠١هـ. ق، ص ص ٧١ ـ ٧٢.

(٢) المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ١٣٨؛ وذكر فيه أيضاً أنّ النصّ يوجب العصمة.

(٣) المفيد، **الجارودية**، ص ص ٤٦ ـ ٤٧. وقارن كلامه هنا بردّه على الناووسيّة المنكرة لوفاة الصادق: «وأمّا الخبر الذي تعلّقوا به فهو خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً، ولو رواه ألف إنسان وألف ألفِ لما جاز أن يجعل ظاهره حجّة في دفع الضرورات»: المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ٣٠٧؛ وبقوله في ردّه على القائلين بإمامة محمّد بن جعفر: «مع أنّ الحديث الذي رووه لا يدلّ على ما ذهبوا إليه لو صحّ وثبت، فكيف وليس هو حديثاً معروفاً ولا رواه محدّث مذكور، وأكثر ما فيه عند ثبوت الرواية له أنّه خبر واحد، وأخبار الآحاد لا يقطع على اللّه تعالى بصحّتها»: **الفصول المختارة**، ص ٣١١. وراجع في تعريف خبر الواحد واستعماله في مصنّفات المحدّثين والمتكلّمين: حيدر حبّ اللّه، **نظرية السنّة في الفكر الإماميّ الشيعيّ: التكوّن والصيرورة**، بيروت، الانتشار العربيّ، ط١، ٢٠٠٦.

الإمامة ولكن توجبها دلائل العقول؛ والنصُّ المنقول عن المعصوم لا يكون مفيداً للتعيين إلاّ بعدما يُعمل فيه العالِم عقله ويستخرج منه الوجوه الدالّة على الفضل والعلم والعصمة ووجوب الوجود في كلّ عصر، فيمنحه بذلك الاستخراج قوّة الدلالة[1].

ويبدو في احتجاج المفيد للنصّ على عليّ تعويلُه على النصّ والعصمة والعلم. وقد اعترض القاضي عبدالجبّار على هذه العلاقة بين النصّ والعصمة فذكر أنّهم «علّقوا النصّ عليه بالعصمة والعصمة بالنصّ وهذا يوجب أنّ كلّ واحد منهما لا يدخل في أن يكون معلوماً، فكيف التعلّق بما هذا حاله»[2]. وحاول المرتضى أن يدفع هذا الاعتراض فلم يستطع فكّ الدور بين النصّ والعصمة[3]، وخلاصة احتجاج المفيد والمرتضى أنّ المنصوص عليه ينماز من الناس بخصال العصمة، والمعصوم يُعرف من جملتهم بالنصّ، واعتباره معصوماً يوجب أن يرد فيه نصّ يعيّنه، ولا يخلو عصر من معصوم، وخارج هذا التركيب أنّه لا بدّ من نصّ. وهذا التفكير يفتح الباب أمام توليد النصوص من الأخبار المرويّة توليداً، ويهدم القاعدة التي بنى عليها المفيد استدلاله، فقد صار النصّ أصلاً لفروع بعدما جعَلَه فرعاً على أصول[4]. وأشار القاضي إلى هذا الأمر فقال: «وإنّما أتي القوم في ادّعاء النصّ من جهة العقل من الوجوه التي قدّمناها وهي زعمهم أنّ الإمام حجّة للّه تعالى في الزمان كالرسول... وأنّه يجب أن يكون معصوماً في ما فُوّض إليه **فتسلّقوا** بذلك إلى أنّه لا بدّ من أن يكون منصوصاً عليه أو معيّناً بالمعجز»[5]. وما أحسن قوله رحمه اللّه "تسلّقوا" في الدلالة على تطوّر المقالة ومشقّة الوصول إلى

---

(١) ويبيّن هذا الترتيب أنّ أهمّ ما ثبّته الشيخ المفيد والمرتضى في صناعة الدليل هو الفصل بين الاستدلال على الإمامة والاستدلال على عين الإمام. فالأوّل طريقه العقل والثاني طريقه السمع، قال المرتضى في ردّه على القاضي: «إنّ التواتر عندنا ليس بطريق إلى إثبات أعيان الأئمّة في الجملة، ووجوب وجودهم في الأعصار، بل طريق ذلك هو العقل وحجّته؛ وإنّما التواتر طريق إلى إثبات أعيان الأئمّة، ولكون الإمام فلاناً دون غيره»: **الشافي**، ١/ ١٠٠. وقد كرّر المرتضى هذا التمييز في مواضع عدّة من الكتاب، انظر: ١/ ٤٥ ـ ٤٦، ٥٨، ٦٦، ٦٧، ٢/ ٦٣.

(٢) المرتضى، **الشافي**، ٢/ ٢١١؛ وسنحيل على **الشافي** عند الحاجة إلى كلام القاضي لكثرة الأخطاء وسوء العمل في تحقيق **المغني**.

(٣) المرتضى، **الشافي**، ٢/ ٢٠٦ ـ ٢١٢.

(٤) تحدّث شيخ الطائفة عن عصمة الإمام ووجوب النصّ عليه لأنّ العصمة لا تدرك، وعن المعجز الذي يظهر على يده، وأنّه لا بدّ من نصّ يتقدّمه ليعلم الناس أنّه إمام، ثمّ قال: «فصار النصّ هو الأصل»: **الاقتصاد**، ص ١٩٤.

(٥) المرتضى، **الشافي**، ٢/ ٦٢. ونقل القاضي قول أبي هاشم الجبّائي: «إنّ من تقدّم من الإماميّة إنّما ادّعى النصّ بالأخبار التي تعلّقوا بها ممّا طريقه طريق النظر وتدخل في مثله الشبهة. وحدث بعدهم =

الغاية، والتسلّق هنا هو تَسَوُّرُ المقالات ومهاجمة الفرق بسلاح الجدل.

● **حديث الطائر**: وهو قول الرسول وقد جلس ليأكل طائراً: «اللَّهمَّ ائْتِنِي بِأَحَبِّ خَلْقِكَ إِلَيْكَ يَأْكُلْ مَعَي مِنْ هَذَا الطَّائِرِ»[١]، فجاء عليّ فأكل معه. وقال المفيد في الاحتجاج بالحديث: «إن محبّة اللّه لخلقه إنّما هي ثوابه لهم وتعظيمه إيّاهم وإكباره وإجلاله لهم... فعُلم أنّها مفيدةٌ الثوابَ على الاستحقاق وليست باتّفاق الموحّدين كمحبّة الطباع بالميل إلى المشتهى والملذوذ من الأشياء. وإذا ثبت أنّ أمير المؤمنين (ع) أحبّ الخلق إلى اللّه تعالى فقد وضح أنّه أعظمهم ثواباً عند اللّه وأكرمهم عليه، وذلك لا يكون إلاّ بكونه أفضلهم عملاً وأرضاهم فعلاً وأجلّهم في مراتب العابدين»[٢]. واقتبس المفيد هذا المعنى من قول المعتزلة باستحقاق المكلّف الثوابَ بسبب المشقّة[٣]، فقد كان أكثرُ الناس مناقب أفضلَهم وأجدرَهم بالرئاسة كما تقدّم، ثمّ انقطعت المناقب وانصرف المتكلّمون عن إحصائها إلى تقليبها واستخراج دلالتها على الأفضليّة، فاستنتجوا من وصف عليّ بأنّه أحبّ الخلق إلى اللّه أنّه أكثرهم عنده ثواباً، وأكثريّة الثواب تعني أنّه أصبرهم على مشقّة الطاعات وأفضلهم عملاً وأبعدهم عن المعاصي، ومَن هذا وصفُه وجب أن يكون قدوةً وإماماً. إلاّ أنّ كثرة الطاعات لا تعني البصر بالسياسة، فربّما كان المرء عابداً زاهداً فعّالاً للخير ولكن لا علم له بتدبير الدول، ولو اقتحم السياسة لزلّ وأخلّ[٤].

واستدلّ المفيد على فضل عليّ بوجه آخر استفاده من المعتزلة أيضاً. قال: «فأمّا إيجاب الفضل في المنافع الدينيّة فإنّ أكثر المعتزلة عوّلوا في تفضيل النبيّ (ص) على من تقدّمه بكثرة المستحسنين له والمتّبعين لملّته وشريعته على ما سلف من أمم

= قوم لم يكن منهم في هذا القول تديّن وإنّما كان قصدهم المغالبة، ورأوا أنّ تعلّقهم بهذه الأخبار لا يقنع فادّعوا عنه صلّى اللّه عليه وآله وسلّم أنّه أخذ بيد أمير المؤمنين عليه السلام وقال له: أنت الإمام بعدي»: **الشافي**، ٢/ ١٤٢. أي إنّ الأحاديث المعروفة بالنصوص الجليّة على عليّ بن أبي طالب شيء ولّده الجدل [التشديد منّي].

(١) ذكره المفيد في عدد من كتبه ورسائله، انظر: **الإفصاح**، ص ٣٣؛ **تفضيل أمير المؤمنين**، تح. علي موسى الكعبي، ص ص ٢٧ ـ ٢٨؛ ونقله عنه المرتضى في: **الفصول المختارة**، ص ص ٩٦ ـ ١٠١.

(٢) المفيد، **تفضيل أمير المؤمنين**، ص ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٣) انظر: المنّاعي، **أصول العقيدة**، ص ص ٣٣٦ ـ ٣٣٧.

(٤) ألم يقل النبيّ عليه السلام لأبي ذرّ لمّا سأله أن يستعمله: «يا أبا ذرّ إنّك ضعيف وإنّها أمانة، وإنّها يوم القيامة خزيٌ وندامة إلاّ من أخذها بحقّها وأدّى الذي عليه فيها»: **مسلم**، ٣/ ١٤٥٧. ولا نعني أنّ عليّاً كان ضعيفاً ولكنّ حديث الطائر لا يدلّ على إمامته.

الأنبياء»، وبيّن أنّ «الإسلام أفضل الأديان لأنّه أعمّ مصلحة للعباد» وأنّ شريعة الإسلام ثبتت بنصرة النبيّ. وبلاءُ عليّ في نصرة النبيّ وتأييد الشريعة يوجب تفضيله لكثرة من انتفع ببلائه، ولأنّ النفع بالإسلام وصل إلى الأمّة بعليّ بن أبي طالب[1]. والمهمّ في هذا الاستدلال هو الانتقال من إحصاء المناقب إلى إظهار النفع العامّ الحاصل للأمّة بها. فالإسلام أفضل شريعة لعموم منافعه، والرسول أفضل إنسان لكثرة أتباعه، وليس في المسلمين أحد نصر الشريعة فأجاب رسولها وكثّر أتباعها وأوصل إليهم منافعها كما نصر عليّ وأجاب وأدّى. وبهذا الاستدلال استعمل المفيد طريقة المعتزلة في تفضيل النبيّ ليثبت تفضيل عليّ، وبيّن أنّ مناقبه ليست شيئاً اكتسبه لنفسه بل هي جهاد من أجل دينه وأمّته[2].

وشرح المرتضى كيفيّة الاستدلال بالأفضل على الإمامة في ردّه على اعتراض القاضي[3]، فبيّن أنّ الإمام ينبغي أن يكون أفضل من رعيّته في ما هو إمام فيه، وإذا ثبت أنّه الأفضل وجب النصّ عليه لأنّ ذلك لا يُعرف بالاختيار[4]، وأوجب للإمام ثواباً أكثر من ثواب رعيّته لأنّ ظاهره أفضل من ظاهرهم لكثرة عباداته وطاعاته، ودليل العصمة يوجب أنّ باطنه كظاهره، وبجميع ذلك يجب أن يكون أكثر ثواباً[5].

الغاية من هذا الترتيب هي إيجاب النصّ على الإمام كما مرّ. ودليل العصمة يوجب النصّ عليه ويغني عن الاستدلال بكثرة الثواب كما يقول المرتضى في اعتراض افترضه[6]، وأجاب عنه بأنّ المستدلّ إذا علم أنّ الإمام معصوم نظر بعد ذلك ليعرف هل تجب العصمة بالاختيار أم بالنصّ، وسيستخرج من استدلاله أنّها تجب بالنصّ[7].

---

(١) المفيد، **تفضيل أمير المؤمنين**، ص ص ٣٦ ـ ٣٧. و"النفع العام" عبارةُ المفيد.

(٢) قارن استدلال المفيد بالخبر الذي أوردناه من كتاب **سليم بن قيس الهلاليّ**: ص ٢٥ من الكتاب.

(٣) المرتضى، **الشافي**، ٢/ ٤١.

(٤) المصدر نفسه، ٢/ ٤٢.

(٥) المصدر نفسه، ٢/ ٤٣.

(٦) المصدر نفسه، ٢/ ٤٣.

(٧) وقد ردّد العلماء بعده هذا الاحتجاج في إثبات عقيدة الفرقة ونقض عقائد المخالفين. قال شيخ الطائفة: فـ«لمّا كانت العصمة لا تدرك حسّاً ولا مشاهدة ولا استدلالاً ولا تجربة ولا يعلمها إلاّ اللّه تعالى، وجب أنْ ينصّ عليه ويبيّنه من غيره على لسان نبيّ»: **الاقتصاد**، ص ١٩٤؛ وقال في نقض إمامة ابن الحنفيّة: «إنّه لو كان إماماً مقطوعاً على عصمته لوجب أنْ يكون منصوصاً عليه نصّاً صريحاً، لأنّ العصمة لا تُعلم إلاّ بالنصّ»: **الغيبة**، ص ٢٣. وقال النصير في **التجريد**: «والعصمة تقتضي النصّ»، وشرحه العلاّمة بقوله: «العصمة أمر خفيّ لا يعلمه إلاّ اللّه تعالى، فيجب أنْ يكون نصْبه من قِبَله تعالى لأنّه العالم بالشرط دون غيره»: **كشف المراد**، ص ص ١٨٧ ـ ١٨٨.

فكذلك إذا علمه معصوماً وأكثرَ ثواباً نظر بعد ذلك في كثرة الثواب هل تجب بالنصّ أم بالاختيار، وسينتهي إلى أنّها تجب بالنصّ كالعصمة سواء، «وهذا لا يخرجه من أن يكون في الأصل إنّما علم وجوب النصّ بطريقة كثرة الثواب»[1]. وأهمّ من هذا التفصيل قول المرتضى في خاتمة ردّه على الاعتراض المفترض إنّ المستدلّ مخيّر، بعد علمه بوجوب النصّ، بين الاستدلال على المخالف بكثرة الثواب والاستدلال بالعصمة «لاشتراكهما في امتناع دخول الاستنباط فيهما»، إلاّ أنّ الاستدلال بالعصمة مقدّم لأنّه أقلّ كلفة وتركيباً[2].

الأمر اللافت للنظر هو الوقوع في تعليق كثرة الثواب على النصّ والنصّ على كثرة الثواب، كما مرّ في العصمة. وهذا الدور نتيجة لازمة من إيجاب النصّ على الإمام، لأنّ الإيجاب يقتضي توليد النصوص التي تؤكّد التسمية وتنفي الاختيار. وهو تطوير لمقالة الوصيّة التي اشتدّ الاعتماد عليها لمّا كثر الانشقاق وفترت قوّة المناقب والقرابة والوراثة وطلبت الفرق الشيعيّة الناشئة تثبيت مقالاتها؛ فلمّا اندثرت تلك الفرق[3] اتّجه الجدل إلى الفرق المنافسة القائلة بالاختيار ومنها المعتزلة والمرجئة وأهل السنّة وبعض الزيديّة، فكان لا بدّ من مقالة إيجاب النصّ للطعن في الاختيار ابتداء، وعكفت الفرقة على الأخبار التي جمعها علماؤها [كالصفّار (٢٩٠/ ٩٠٢) والكليني (٣٢٩/ ٩٤١) وابن بابويه (٣٢٩/ ٩٤١) والنعمانيّ (٣٤٥/ ٩٥٦ أو ٣٦٠/ ٩٧١) والصدوق (٣٨١/ ٩٩١)] وغيرهم تقوّي بعضها ببعض لتستخرج منها ما يثبت النصّ. واحتاجت عقيدة النصّ إلى ما يؤيّدها في عصر استقامت فيه آلة الكلام وقَصُرت الأخبار مجرّدةً عن الإقناع فأكبّت الفرقة على العصمة وكثرة الثواب وسائر صفات الإمام تستنبط منها الدليل. وعلّقت العصمةَ وغيرها من المفاهيم الناشئة بالجدل على القول بالنصّ لأنّه نقيضُ الاختيار ومادّةُ القول باصطفاء الأئمّة وحافظُ التجربة الاجتماعيّة التي تصوّر للأتباع دعاءَ الرسول لعليّ في غزوة خيبر وإرسالَه ببراءة بدل أبي بكر وعطفَه عليه في غزوة تبوك ووقوفَه

---

(١) المرتضى، **الشافي**، ٢/ ٤٤.

(٢) المصدر نفسه، ٢/ ٤٤.

(٣) قال الشيخ المفيد في آخر كلامه على الفرق الشيعيّة التي ظهرت بعد وفاة العسكريّ: «وليس من هؤلاء الفرق التي ذكرناها فرقة موجودة في زماننا هذا وهو من سنة ثلاث وسبعين وثلاث مائة [٣٧٣] إلاّ الإماميّة الاثني عشريّة... وهم أكثر فرق الشيعة عدداً وعلماء ونظّاراً وصالحين وعبّاداً ومتفقّهة وأصحاب حديث وأدباء وشعراء، وهم وجه الإماميّة ورؤساء جماعتهم والمعتمد عليهم في الديانة»: المرتضى، **الفصول المختارة**، ٣٢١؛ وانظر إشارته إلى انقراض الكيسانية: ص ٢٩٨، ص ٣٠٥؛ وانقراض القائلين بإمامة محمّد بن جعفر، ص ٣١١؛ والقائلين بإمامة محمّد بن عليّ الهادي، ص ٣١٨.

لتسميته في يوم الغدير... وكلّ ذلك لا يمكن الاستغناء عنه لأنّه يخاطب الوجدان ويحرّك جمهور الأتباع، وأمّا تشقيق الكلام وتهذيب الجدل فللخاصّة في مجالس المناظرة. وهذا وجه من وجوه القصور الشديد في الكلام الإسلاميّ، فإنّه يجعل المسلم رهين الخبر المنقول ويقضي بأن يكون النظر استخراجاً يضيق مداه شيئاً فشيئاً والخبر يزداد قوّة وبأساً. ومن الإشارات الدالة في هذا الباب أنّ الشيخ الصدوق ألّف كتيّباً خصّصه لمناقب عليّ[١]، فلم يذكر فيه حديث الطائر ولا حديث المنزلة ولا حديث الغدير، وأمّا المرتضى (٤٣٦/ ١٠٤٤) ففصّل القول في هذه المناقب تفصيلاً، واشتغل بها المحْدَثون والمعاصرون من علماء الفرقة[٢]. وهذه الإشارة تغني عن تتبّع ما حشا به علماء الاثني عشريّة مصنّفاتهم في الإمامة. فمصنّفات المرتضى تبدي أنّه هذّب احتجاج الشيخ المفيد بتفصيل طرقه وتبيين وجوهه القويّة، بعدما عطّل المخالف طرائق الاستدلال القديمة[٣]. ولم يستنبط شيخ الطائفة (٤٦٠/ ١٠٦٧) في **تلخيص الشافي** ما يستحقّ الذكر إلاّ أنّه بوّب ما تفرّق في **الشافي**. واحتجّ النصير الطوسيّ في تجريد الاعتقاد لإمامة عليّ بالنصّ والعصمة والآيات والأحاديث التي ذكرها المفيد وغيره، واختصر العبارة فبدا الكتاب للمبتدئ معقّداً غامض الدلالة. ولكنّ هذا التدبير لا يعبّر عن تطوّر في النظر في مسألة الإمامة، فقد أعاد العلاّمة الحلّيّ في **شرح التجريد** كتابة ما ذكره علماء الفرقة الذين عاشوا قبل النصير[٤].

---

(١) الصدوق، **المائة منقبة المخصوصة لأمير المؤمنين**، تح. باسم الهاشميّ، بيروت، توزيع دار الكتاب الإسلاميّ، ١٤١٢/ ١٩٩٢.

(٢) انظر مثلاً اهتمام الموسويّ (ت ١٣٧٧هـ) بأخبار تعيين عليّ في مناظراته مع سليم البشريّ.

(٣) في **الشافي** إشارات كثيرة إلى أنّ الأدلّة التي كانت مستعملة أصبحت عاجزة عن ردّ اعتراضات المخالفين، انظر مثلاً: ٢/ ٤٧، ١٩٧، ٢٢١، ٢٢٢. ومن طرائق الاستدلال القديمة طريقة الطعن، وقال عنها المرتضى: «فأمّا طريقة الطعن في أنّ غيره لا يصلح للإمامة فواضحة، وقد اعتمدها شيوخنا رحمهم اللّه قديماً، وربّما ذكروا فيما يُخرج أبا بكر من الصلاح للإمامة ارتفاعَ العصمة عنه...»: **الشافي**، ٢/ ٢١٠. ولكنّ هذا لا يعني تجاوزها وإهمالها والاستغناء عنها، فقد عدّد الشيخ المفيد مثالب أبي بكر في **الإفصاح**، وأفرد لها المرتضى الجزء الرابع من **الشافي**، وروى العلاّمة أخباراً كثيرة في الطعن على الخلفاء الثلاثة. انظر: المفيد، **الإفصاح**؛ المرتضى، **الشافي**، ج٤، (وقال في المقدّمة إنّ الاحتجاج بها ليس طريقة معتمدة عنده ولكنّه يتتبّع كلام القاضي)؛ العلاّمة الحلّي، **نهج الحقّ وكشف الصدق**، ج٣، (مطبوع مع: محمّد حسن المظفّر، **دلائل الصدق**)؛ **منهاج الكرامة**، ص ٩٥.
وقد عملنا في هذا الفصل على توضيح تطوّر الاحتجاج للإمامة لنبيّن كيف نشأ النصّ بمعناه الاصطلاحيّ، ونعتقد أنّ صناعة الدليل في احتجاج المرتضى للإمامة تحتاج إلى بحث مفرد.

(٤) انظر دراسة المكوّنات الفلسفيّة في آراء الطوسيّ في النبوّة والإمامة: مقلّد، **نظام الحكم في الإسلام**. وسنشير إلى استعمال الطوسيّ الفلسفةَ في الاستدلال على العقائد الكلاميّة.

وقال النصير في **رسالة الإمامة** إنّ الكلام في الإمامة مبنيّ على خمس مسائل. أولاها ما الإمام؟ ويُطلب فيها تفسير هذه الكلمة في العرف والاصطلاح. والثانية هل الإمام؟ ويبحث فيها عن وجود الإمام هل يكون في كلّ الأوقات وهل يجوز خلوّ الزمان منه؟ والثالثة: لِمَ الإمام؟ وموضوعها البحث عن علّة وجود الإمام؟ والرابعة: كيف الإمام؟ وتبحث في صفات الإمام. والخامسة: من الإمام؟ ويراد منها البحث عن تعيين الإمام. قال: «وهذا الترتيب هو الصحيح إلاّ أنّ يُقدَّم الكلام في اللميّة والكيفيّة على الكلام في الهلّيّة من بعض الوجوه لأنّه بها يُعرف»[1].

يدلّ كلام النصير على استفادته من الفلسفة في نظم الدليل، وهو من هذا الوجه تطوير لما سمّاه المفيد دليل الاعتبار، إلاّ أنّ ما بسطه في شرح هذه المسائل يكرّر حديث أسلافه عن اللطف والعصمة ووجوب وجود الإمام وعلمه وشجاعته وكثرة ثوابه[2]. فلذلك نرى أنّ أهمّ وجوه الجدل في هذا الترتيب هو تأخير سؤال: "من الإمام؟" بعدما كان الأتباع في أيّام الباقر والصادق يُربَّوْن على أن يجعلوا أوّل همّهم السؤال عن الخَلَف كلّما هلك إمام، وكان مهندسو العقيدة يسوقون الأتباع في مجال التنازع والخروج وادّعاء الإمامة إلى إمام واحد، وأمّا علمه وعصمته وشجاعته فأشياء تُعرف بالاختبار وتُروّج بالأخبار. ولمّا انقطع هذا كلّه، وفُقِد الإمام، وفَقد السؤال عن الإمام من هو؟ وظيفتَه الآنيّة، وأصبح الكلام على الإمامة حديثاً عن ماض، أعاد مهندسو العقيدة ترتيب ما كان أسلافهم يرتّبونه على نحو آخر وتأخّر السؤال عن عين الإمام.

ولا تكاد تخلو أحاديث الإمامة من ذكر عليّ بن أبي طالب، لقول الفرقة: إذا صحّت إمامته فقد صحّت إمامة الأحد عشر من بعده[3]. ورُويت أيضاً أحاديث قليلة في إثبات إمامة الحسن والحسين[4]. وحقيقة هذا القول هي أنّه ليس للأئمّة بعد عليّ

---

(١) النصير، **رسالت إمامت**، تح. محمّد تقيّ دانش پژوه، تهران، ١٣٣٥هـ، ص ١٥. وانظر أقسام المطالب: ما؟ هل؟ لِمَ؟.. في: النصير، **تجريد المنطق**، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ط١، ١٤٠٨/١٩٨٨، ص ص ٥١ ـ ٥٢.

(٢) النصير، **تجريد المنطق**، ص ص ١٥ ـ ٢٥. وقد بذل العلاّمة الحلّي وسعه في الاحتجاج للإمامة في كتاب **الألفين الفارق بين الصدق والمين**، وبالغ في للاستدلال على العصمة، فجمع الأخبار والآيات وأوّل ما وسعه التأويل من غير التفات إلى سياق الآي، ولكنّه كان يردّد كلام أسلافه من علماء الفرقة، ومنهم المفيد والمرتضى. انظر البحث السابع من المائة الأولى:
http://www.aqaed.com/book/61/al fin1-04.html.

(٣) المفيد، **النكت في مقدّمات الأصول**، ص ٤٤.

(٤) المفيد، **الإرشاد**، ٢/ ٤٥.

والحسن والحسين ما يوجب رواية الأحاديث فيهم، فإنّهم لم يكونوا من أهل التجربة الإسلاميّة الأولى، ولم يشاركوا في اكتساب المناقب التي جاءت فيها الأحاديث والآيات. فمن أجل ذلك أبرزت الروايات ما تميّز به هؤلاء من علم، وجُعِل علم الإمام مساوياً للنصّ في إيجاب الإمامة؛ وردّد الشيخ المفيد ومن جاء بعده هذه المقالة فساووا بين النصّ وإظهار المعجز في إثبات الإمامة ونسبوا إلى الأئمّة "آيات" لم يجد المخالف حرجاً في تسميتها خرافات كما تقدّم. والمرجّح أنّ العلوم المنسوبةَ إلى الأئمّة، الخارجةَ عن العادة، الداخلةَ في الخرافة لم يُطلبْ بادّعائها تألّف المخالف وإنّما خاطبت الناصرَ القائلَ بالاصطفاء، المسلّمَ بوجوب النصّ على الإمام، الواقعَ في قبضة الإمام وقبضة من يمثّله، وفي مرمًى من يصوغ المقالة ويناضل عنها[1].

والمرجّح ـ بناء على ما تقدّم ـ أنّه لا يمكن معرفة الإمام الذي ظهر معه القول بالنصّ الصريح باعتباره قولاً مستقلاً بذاته مفيداً دلالة التعيين، وأنّه ينبغي النظر إلى المشهد الجدليّ الممتدّ من قتل الحسين إلى الغيبة الصغرى للتمييز بين مقالات كثيرة: منها مقالة الخوارج؛ ومنهم المحكّمة الأولى التي أجازت الإمامة في غير قريش؛ ومنها مقالة أهل الحديث الذين قالوا بالاختيار والإجماع؛ ومنها مقالة المعتزلة التي قالت بالاختيار؛ ومنها مقالة الزيديّة التي أجازت الإمامة في كلّ من خرج من نسل فاطمة شاهراً سيفه وكان فاضلاً عالماً؛ ومنها مقالات الفرق الشيعيّة الكثيرة التي تعلّقت بمفهوم الوصيّة وأصرّتْ على توريث الإمامة؛ ومنها مقالة الإماميّة التي ساقت الإمامة في الأئمّة الاثني عشر. وينبغي أن نستحضر مع هذه المقالات التجربة السياسيّة الموروثة عن الجماعة الإسلاميّة الأولى والتجربة المعيشة التي مارسها الأمويّون والعبّاسيّون في نقل الخلافة بالوصيّة الظاهرة والعهد المعلوم.

الخاتمة

يُستفاد من هذا المشهد خمسة استنتاجات:

● **الاستنتاج الأوّل** أنّ الجماعة الإسلاميّة الأولى عرفت في تجربتها التعيين بتسمية أبي بكر عمرَ خليفةً من بعده، ولكن المرجّح أنّ مفهوم النصّ لم يكن متداولاً

(١) ولم يقتصر علماء الفرقة على تأويل الآيات والأحاديث في الاحتجاج للنصّ على الإمام، فجادلوا بما استفادوه من الثقافة السائدة، ووظّفوا معارف العصر لتأكيد نصب الإمام من قِبل اللّه وإبطالِ الاختيار. انظر مناظرة هشام بن الحكم لعمرو بن عبيد: **الكليني**، ١/ ٢٢٣ ـ ٢٢٤؛ **الكشّي**، ص ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣. وانظر مناظرة صاحب الطاق لزيد بن عليّ: **الكشّي**، ص ص ١٨٦ ـ ١٨٧.

آنذاك وإنّما جرى بين المسلمين مفهوم له علاقة متينة بما جاء في القرآن[1] هو الاستخلاف[2]، وهو تعيين رجل من أهل المناقب من المسلمين تستمرّ به الخلافة، وليس فيه معنى الاختيار الإلهيّ ولا نصْب إمام من أئمّة لا تعدوهم الإمامة. وأمّا القول بنصّ النبيّ على أبي بكر فمقالة حادثة ولّدها الجدل ولم تعرفها تجربة المدينة[3].

● **والاستنتاج الثاني** أنّ التجربة السياسيّة الأمويّة والعبّاسيّة كان لها أثرٌ في إرساخ مفهوم الوصيّة والوراثة ولا سيّما تجربة العبّاسيّين، فقد ظهرت فيها الراونديّة القائلة بأنّ العبّاس وبنيه أحقّ بالخلافة من الناس جميعاً[4]، وكان لها أيضاً أثرٌ في حثّ أسلاف الاثني عشريّة على التفكّر في شأنهم كلّما جدّد الخصوم زعامتهم السياسيّة[5]. وما أبعدَ قول بعض الدارسين «إنّ عناصر النظريّة الشيعيّة في الإمامة ما هي إلاّ مناقضات لممارسات مؤسّسة الحكم طيلة العصور الإسلاميّة المبكّرة وإنكار هذا الواقع وجدانياً بالصورة المثاليّة التي تكتنف هذه النظريّة»[6]. فالصحيح أنّ نظريّة الشيعة الاثني عشريّة في الإمامة لم تكن إنكاراً وجدانيّاً بل كانت جدلاً يوميّاً لبثّ المقالة وجمع الأنصار وتنظيم اجتماعهم، ولم تكن مناقضات لمؤسّسة الحكم ولكنّها كانت مقارعة للمقالات التي انتحلت التشيّع خاصّة واتّخذت زعامات من آل البيت ومن غيرهم. ولمّا فترت الفرق التي جادلتها الاثنا عشريّة، ومنها الكيسانيّة والجاروديّة والمعتزلة... وجعل سلطان أهل السنّة يشتدّ ويمتدّ كاد الجدل أن ينحصر بين هاتين الفرقتين. وأوهم ما كتبه أعلام الفرقتين بأنّ بينهما خلافات تاريخيّة عميقة تمتدّ إلى زمان نشأة التشيّع،

---

(١) انظر الآيات التي تتحدّث عن الاستخلاف في الأرض بلفظ خليفة: البقرة ٢/ ٣٠؛ ص ٣٨/ ٢٦؛ وخلائف: يونس ١٠/ ١٤، ٧٣؛ فاطر ٣٥/ ٣٩؛ وخلفاء: الأعراف ٧/ ٦٩، ٧٤؛ النمل ٢٧/ ٦٢؛ ويستخلف: الأنعام ٦/ ٣٣؛ الأعراف ٧/ ١٢٩؛ هود ١١/ ٥٧؛ النور ٢٤/ ٥٥.

(٢) الطبري، **تاريخ الأمم**، ١/ ٣٥٢؛ ابن أعثم، **كتاب الفتوح**، تح. عليّ شتيري، بيروت، دار الأضواء، ط١، ١٤١١/ ١٩٩١، ١/ ١٢١.

(٣) «ذهبت جماعة من أهل الحديث هربت حين عضّها حجاج الإماميّة ولجأت إلى أنّ النبيّ نصّ على أبي بكر»: النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ٨.

(٤) نشوان، **الحور العين**، ص ٢٠٥.

(٥) انظر حديث الشيخ المفيد عن إرجاف أهل الكوفة بيزيد وإرسالهم إلى الحسين عند سماعهم بموت معاوية: **الإرشاد**، ٢/ ٣٦.

(٦) محمد الزبيديّ، مقدّمة تحقيق: **الإمامة من أبكار الأفكار للآمديّ**، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ط١، ١٤١٢/ ١٩٩٢، ص ١٠. وقسْ عليه قول محمّد ارشيد العقيليّ في كلامه على وجوب الإمامة عقلاً: «إنّ النظريّة الشيعيّة في الإمامة لم تستمدّ أصولها الأولى من الواقع أو نظام الحكم القائم لإصلاحه، وإنّما بدأت من تصوّر عقليّ بحت»: **الشيعة نشأتها وتطوّرها حتّى أواسط القرن الثالث الهجري**، عمّان، ط١، ١٤٠٠/ ١٩٨٠، ص ٢٨٩.

والصحيح أنّ بينهما خلافات موروثة عن فرق كثيرة اندثر أصلها وبقي من يردّد صدى مقالاتها.

● **والاستنتاج الثالث** أنّ كتب الفرق لا تميّز بين الوصيّة والنصّ، إلاّ أنّا نرى أنّ مفهوم الوصيّة ظهر وتداوله الناس قبل النصّ لأسباب: منها أنّه قريب في الاستعمال من الوراثة وكثيراً ما يقترن بها، ومنها أنّه جرى استعماله عند الأمويّين والعبّاسيّين في نقل الخلافة فازداد رسوخاً واقترن بـ"الإمامة العظمى"؛ ومنها أنّه ورد في القرآن الذي يتلوه الناس ويجري على ألسنتهم، وكلّ هذا لا يقال عن النصّ الذي مرّ أصل معناه اللغويّ.

وذهب بعض الدارسين إلى أنّ النصّ ظهر في سياق منافسة الباقر لأخيه زيد واحتجاجه بأنّ السجّاد نصّ عليه وسمّاه[1]؛ ثمّ اكتملت صياغة مقالة النصّ في أيّام الصادق[2]. وحسّن هذه الآراءَ لأصحابها القولُ إنّ النصّ ماز التشيّع الاثني عشريّ من سائر الاتّجاهات العلويّة وبرّر سياسة المهادنة التي انتهجها أئمّته، والنصوصُ المنسوبةُ إلى الأئمّة، ومكانةُ الباقر والصادق في تاريخ الاثني عشريّة، وتعيينُ أبي عبداللّه لابنه إسماعيل الذي هلك في حياة أبيه، وإشارتُه في الرواية الإماميّة إلى ابنه موسى دون ابنه عبداللّه وهو أكبر منه. وسواء عيّن إسماعيلَ أو موسى فالنتيجة واحدة وهي ظهور القول بالنصّ. إلاّ أنّ هذا الرأي توهّنه ثلاثة وجوه:

الأول أنّ من أعلام الفرقة ووجوهها من التبس عليه الأمر ولم يعرف إمامه، ولو وجد النصّ ما التبس عليه معرفة الإمام المنصوص عليه، وقد تقدّم خبر أبي جعفر الأحول والجواليقي وزرارة وهم من أعلام الفرقة.

والثاني أنّ أوّل اختلاف في تسمية أحد أبناء الإمام الهالك حدث لمّا توفّي الصادق. فقالت فرقة بإمامة ابنه إسماعيل، وقالت أخرى بإمامة محمّد بن إسماعيل، وقالت ثالثة بإمامة محمّد بن جعفر الديباج[3]، واتّبعت رابعة عبداللّه بن جعفر الأفطح.

---

(١) S. H. M. JAFRI, *Origins and Early Development*, p. 248 ; Y, RICHARD, *L'Islam chi'ite*, p. 54 ; M. MOMEN, *An Introduction to Shi'i Islam*, p. 37.

(٢) M. MOMEN, *An Introduction to Shi'i Islam*, p. 39; S. H. M. JAFRI, *Origins and Early Development...*, p. 290; S. Amir ARJOMAND, «The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism: A Sociohistorical Perspective», (in) *IJMES*, vol 28, 1996, pp. 496 - 497.

(٣) تُعرف هذه الفرقة في كتب الفرق باسم الشمطيّة والشميطيّة والسطيميّة، وقد خرج محمّد الديباج على المأمون سنة ١٩٩/ ٨١٤، وتوفّي سنة ٢٠٣/٨١٨. انظر: النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ص ٧٦ ـ ٧٧؛ المفيد، **الإرشاد**، ٢/ ٢١١ ـ ٢١٢؛ المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ٣١١.

ولو نصّ الإمامُ على واحد بعينه ما اختلفوا[1].

والثالث أنّه نُقل عن الصادق قوله: «الأمر في الكبير ما لم تكن فيه عاهة». فإنْ صحّت نسبة الحديث إليه، وأنّه جاء لتخصيص الوارث بنفي ابنه الكبير عبداللّه ـ وهذا تدبير لا سابق له ـ صحّ أن نعتبر انحراف أكثر شيعة الصادق عن موسى وانصرافهم إلى عبداللّه تمسّكاً بشرط السنّ والكبر أي بمفهوم الوراثة، لأنّ الإمام عندهم يُعرف بالكبر لا بالنصّ. ولم يكن كلام الصادق يومئذ مُغنِياً بنفسه قاطعاً بدلالته، أي لم يكن نصّاً. ولو أنّه كان نصّاً في أتباع فشا فيهم حديثُ الاثني عشر، كما تقول الفرقة، ما أهملوه. وإن كان شرْط الكِبَر مصنوعاً بعد الصادق ـ ولا شيء يمنع منه ـ فهو تدبير لجأ إليه المنافسون في الوراثة، الباقون على إمامة موسى، المنهمكون في مجادلة المنحرفين عنه إلى أخيه عبداللّه الأفطح. وإذا لم يثبتْ وجود النصّ في عصر الصادق فرأيُ الذين ينسبونه إلى الباقر أوْهى.

ونتيجة كلّ هذا واحدة، وهي عدم وجود نصّ لا يحيد عن المنصوص عليه، بل الموجود يومئذ أخبار يحيد عنها المتنافسون في الإمامة بالتأويل والإنكار. وقد كان إبداعُها وتداوُلها والاختلاف فيها والاحتجاج بها أمراً ضرورياً لظهور النصّ بمعناه الاصطلاحيّ، كما وصفنا.

● **والاستنتاج الرابع** أنّ تسمية الإمام من وفاة الحسين إلى الغيبة الصغرى كانت عمليّة يساهم فيها الأئمّة والأنصار معاً، فربّما سمّى الإمام قبيل وفاته رجلاً فرضِيَه الأنصار من بعده، وربّما رفضوه، وربّما خرجوا بحثاً عن إمام يصرفون إليهم ولاءهم. وأمّا مجادلة المخالف فكانت عمليّة يتولاّها الأتباع يذودون بها عن وجودهم وبقائهم. فلهذا قلنا إنّ النصّ ولّده الأتباع المنافحون عن فِرَقهم ولم يخترعه الأئمّة ولا ورثوه عن النبيّ عليه السلام. والنصّ، بهذا الفهم، خلاصةُ ما انتهى إليه الجدل بتأويلِ أخبار المناقب والفضائل، والاختصام في إمامة المفضول، وادّعاءِ الوصيّة بوفاة كلّ إمام، ونقضِ الآراء القائلة بالاختيار والشورى، ومنازعةِ النظام السياسيّ بتجريده من شرعيّة الملك لمّا عزّ الخروج بالسيف. وكان كلُّ هذا متفاعلاً عندما كانت الإمامة حدثاً معيشاً؛ فلمّا انقرضت فرق، ودخلت فرق أُخَر في فرق أكبر منها، وصارت الإمامة كلاماً على ماض وحديثاً عن غائب، واستقامت سلسلة الأئمّة، واخترعت الفرقة نظام الغيبة بعدما استُمكل عدد أئمّتها، ودوّنت ما نسبه إليهم رواة أخبارها، واكتشفت النصّ على إمامٍ إمامٍ بعدما جادل عن الإمامة أوائل أعلامها، أظهرت النصّ بالمعنى

---

[1] انظر في هذا المعنى: H. HALM, *Le chiisme*, p. 36.

الاصطلاحيّ واحتجّت للتسمية والتعيين الصريح[1].

● **والاستنتاج الخامس** أنّ للنصّ بالمعنى الاصطلاحيّ رُتبتين:

الأولى كان فيها النصّ شرطًا جُودِل به المخالف، وإجراءً لمفهوم الوصيّة أو تطويراً له، وتدبيراً آنيّاً كان يلجأ إليه الأتباع كلّما قضى إمام وحدث انشقاق، وامتدّ هذا التدبير من مقتل الحسين إلى الغيبة الصغرى أو بُعيْدها[2].

والرتبة **الثانية** بلغها النصّ بعد الغيبة الصغرى. واشترك فيها المتكلّمون، وأصحاب الأخبار الذين دوّنوا الحديث وضخّموا المنسوب إلى الرسول والأئمّة، ومن هؤلاء الصفّار (٢٩٠/ ٩٠٢) والكليني (٣٢٩/ ٩٤١) والنعمانيّ (٣٤٥/ ٩٥٦ أو ٣٦٠/ ٩٧١) والصدوق (٣٨١/ ٩٩١) وابن عيّاش الجوهريّ (٤٠١/ ١٠١١) ومحمّد بن شاذان (بعد ٤١٢) والكَراجُكيّ (٤٤٩/ ١٠٥٧) وغيرهم، وصار فيها النصّ قولاً منقولاً عن الإمام مفيداً التعيين الدقيق مسمّياً للأئمّة في سلسلة تتألّف من اثني عشر إماماً بلا فصل، معلومة أسماؤهم، آخرهم غائبهم. ونظنّ أنّ ما نقله القاضي من كلام شيوخ المعتزلة يوضّح هاتين الرتْبتيْن، قال: «إنّ شيوخنا ادّعوا، بل بيّنوا أنّ من ادّعى النصّ على هذا الوجه عددهم [عدد] قليل، وإنّما تجاسر على ذلك ابن الراونديّ وأبو عيسى الورّاق وقبلهم هشام بن الحكم على اختلاف الرواية عنه فيه»[3]. وقولنا إنّ كلام القاضي يوضّح رتبتي النصّ يعني تنبيهَه على اختلاف من ادّعى النصّ عمّن تجاسر عليه، إلاّ أنّه لم يبيّن الفرق بين عمل هشام وعمل ابن الراونديّ وإنْ هو أومأ إلى أنّ ابن الراونديّ كان أجسر من هشام على ادّعائه. فهشام بن الحكم (١٧٩/ ٧٩٥) كان من أشهر المناضلين عن الإمامة، وجسارتُه على ادّعاء النصّ تعني احتجاجَه لوجوب وجود

---

(١) وهذا القول أدقّ في نظرنا من نسبة مقالة الاثني عشريّة في الإمامة إلى الصادق (S. H. M. JAFRI, *Origins and Early Development...*, p. 290) وإغفال أثر الأتباع في صياغة العقيدة.

(٢) هذا التمييز ضروريّ لمعرفة تطوّر العقيدة ولاجتناب الأخطاء التي يسبّبها الإجمال في مصنّفات القدامى. ومن أمثلته حكاية نشوان لمقالة إحدى فرق الشيعة بعد مقتل الحسين بن عليّ. فقد ذكر أنّها قالت: «إنّ الإمامة بعد الحسين في ولده خاصّة، لأنّها استقرّت في يده فلم تكن لتخرج من أيدي ولده إلى غيرهم، وإنّها تمضي قدماً قدماً لا تأخذ يميناً ولا شمالاً، وإنّها لا ترجع القهقرى ولا تمشي إلى وراء، ولا تكون إلاّ بنصّ من الإمام الأوّل على الإمام الثاني»: **الحور العين**، ص ٢٣٥. وقد فصّلنا هذا الشروط التي انتظم بها الجدل في الإمامة. وما يحتاج إلى التدقيق في كلامه هو إشارته إلى النصّ، فإنّه يوهم بوجود عقيدة النصّ على الأئمّة كما تثبتها الشيعة الاثنا عشريّة. والذي نعتقده أنّ النصّ في هذا السياق مساوٍ للوصيّة، وأنّه تدبير آنيّ لا يقوم على اعتقاد تتابع اثني عشر إماماً آخرهم غائبهم، بل يصنعه الجدل ومقارعة المنافسين.

(٣) المرتضى، **الشافي**، ٢/ ١٠٨، وانظر أيضاً: ٢/ ١٧٧ ـ ١٧٨. وما بين حاصرتين من وضع المحقّق.

الإمام، وعملَه على تفسير الوصيّة بالنصّ، أي التسمية من غير حصْر العدد[1]. وأمّا ابن الراونديّ (٢٠٥/ ٨٢٠؟ ٢١٥/ ٨٣٠؟ ـ ٢٤٥/ ٨٥٩؟ ٢٩٨/ ٩١٥؟) وأبو عيسى الورّاق (٢٤٧/ ٨٦١) فقد عاصرا الإمام العاشر عليّ بن محمّد الهادي (٢٥٤/ ٨٦٨)، وللفرقة يومئذ عشرة أئمّة في نسق، وتقليدٌ في نقل الإمامة بالوصيّة، وعلماء ينافحون عن مقالاتها. وكان كلّ هذا قاعدة لتشييد النصّ بمعناه الاصطلاحيّ. فإذا صحّ أنّ ابن الراونديّ[2] توفّي سنة ٢٩٨هـ، أي بعد وقوع الغيبة الصغرى واكتمال عدد الأئمّة، رجَح أنّه كان من أوائل المتكلّمين الذين ثبّتوا النصّ بالمعنى الاصطلاحيّ واحتجّوا لحصْر العدد. وما يجب تفصيله من كلام القاضي رحمه اللّه بناء على هذا الترجيح هو أنّ هشام بن الحكم وابن الراوندي لم يحتجّا لنصّ واحد، بل كان النصّ يعني وجوبَ وجود الإمام وتسميتَه في الرتبة الأولى التي ادّعاه فيها قليل من أسلاف الاثني عشريّة وكان من أعلامها المتقدّمين الهشامان وصاحب الطاق، ومن المتأخّرين الورّاق؛ ثمّ انضاف إلى هذا حصرُ العدد في الرتبة الثانية[3] التي كان ابن الراونديّ من أشهر المتجاسرين فيها على تثبيت عقيدة النصّ.

وهذه الصناعة الكلاميّة التي نُحت فيها النصّ وسُوِّيَ سمّيناها في فِقْرة سابقة تخليق النصّ، ونعني بتخليقه تهذيبَه وتثقيفه كما يُسَوَّى السهمُ ويُمَلَّس ويُلَيَّنُ[4]، فقد

---

(١) وهو المقصود في نظرنا بقول المصنّفين إنّ هشاماً قال بنصّ النبيّ على عليّ في حياته، انظر مثلاً: الملطيّ، **التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع**، قدّم له وعلّق عليه: محمّد زاهد الكوثريّ، القاهرة، ١٣٨٨/ ١٩٦٨، ص ٢٥.

(٢) انظر الاختلاف في تاريخ وفاته: محمّد حجازي، مقدّمة تحقيق كتاب الخيّاط: **الانتصار والردّ على ابن الراونديّ الملحد**، تح. محمّد حجازي، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينيّة، ص ٢٥. ويرجّح التاريخَ الثاني (٢٩٨هـ) قولُ شيخ الطائفة في ردّه على هذه التهمة: «وأمّا ابن الراونديّ فهو متأخّر كثيراً، وشيوخ الإماميّة قبله معروفون»: **الاقتصاد**، ص ٢٠٥.

(٣) وممّا قاله المرتضى في ردّه على القاضي: «إنّها [الشبهة] إنّما دخلت على المخالفين من حيث لم يجدوا للشيعة كلاما مجموعاً في نصرة النصّ وتهذيب طرق الحجاج فيه متقدّما لزمان من أشاروا إليه، وذلك لو صحّ على ما فيه لم يكن فيه شبهة لما بيّناه من أنّ التصنيف والجمع لا يكونان دلالة على ابتداء القول فيه»: **الشافي**، ٢/ ١٢٠. وخلاصة كلامه أنّ النصّ قديم وتهذيب طرق الاحتجاج له متأخّر، وما اجتهدنا في توضيحه هو أنّ الاحتجاج متطوّر والنصّ مولّد بالجدل. وانظر أيضاً: شيخ الطائفة، الرسائل: **المفصح**، ص ص ١٢٠ ـ ١٢١.

(٤) من قولهم: «سهم مُخَلَّق: أَملَسُ مُستوٍ»، وقال الشاعر يصف سَهْماً: "وخَلَّقْتُهُ حتى إذا تَمَّ واسْتَوَى"»: **لسان العرب**، ٥/ ٨٣٥ (خلق)؛ «والخشيبُ السَّهْمُ حين يُبْرَى البَرْيَ الأَوَّل، وخَشَبَ الشِّعْر يَخْشِبُه خَشْباً أي يُمِرُّه كما يَجِيئُه ولم يَتَأَنَّقْ فيه ولا تَعَمَّلَ له وهو يَخْشِبُ الكلام والعَمَلَ إذا لم يُحْكِمْه ولم يُجَوِّدْه»: ١/ ٣٢٩ (خشب).

جمع مهندسو العقيدة الأخبار واخترعوا، وصنعوا منها نصّاً خَشِبياً، ثمّ صقلوه وهذّبوه حتّى صار نصّاً مخلّقاً، ثمّ ركّبوا فيه نصْل المذهب ورَمَوْا به المخالف.

وساهم الجدل واستقرار عقيدة النصّ على الأئمة الاثني عشر عند الأتباع في تطوير معنى النصّ، فجعل ينحرف عن القول المنبئ عن المقول فيه على سبيل الإظهار إلى ما يبذله العالم من جهد بالقراءة والتأويل لاستخراج ما يدلّ على تعيين الأئمّة، وقد بيّنّا هذا التحوّل في كلام الشيخ المفيد. ومن العلامات الدالّة عليه في عصرنا قول محقّق **مسألة في النصّ على عليّ** في تعريف النصّ بالمعنى الاصطلاحيّ: «المقصود بهذا الاصطلاح عند المتكلّمين هو البحث عن الأدلّة التي وردت في القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة على خلافة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام ووصايته لرسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله»[1]. ويبدو بهذا التحديد أنّ النصّ من المفاهيم المتطوّرة المنتقلة من المعنى اللغويّ إلى القرابة فالوراثة فالوصيّة، إلى التعيين الدقيق، إلى إقحام كلّ جيل في استنطاق الخبر لاستخراج النصّ بعد استقرار الخبر المرويّ، ويبدو أيضاً أنّه من علامات العطالة في الفكر الإسلامي المتشبّث بالنصّ وبالجمود على مفهوم متغيّر.

---

(١) محمد رضا الأنصاريّ، مقدّمة تحقيق **مسألة أخرى في النصّ على عليّ**، (وهي مناظرة جرت بين المفيد والباقلانيّ)، ص ٤.

الفصل الثاني

في الغيبة

الغيبة في عقائد الاثني عشريّة هي اختفاء الإمام الثاني عشر محمّد بن الحسن العسكريّ (ولد سنة ٢٥٥هـ/ ٨٦٨م؟). وله غيبتان: الصغرى، أُعلنت لمّا توفّي أبوه الحسن سنة ٢٦٠/ ٨٧٤، واتّصل خبر الإمام الغائب من طريق السفراء الأربعة الذين كانوا ينقلون إليه رسائل شيعته وأسئلتهم فيجيبهم في الردود المعروفة في كتب الفرقة بالتوقيعات. والسفراء الأربعة هم: عثمان بن سعيد العمريّ (٢٦٧/ ٨٨٠)، وابنه محمّد ابن عثمان (٣٠٤/ ٩١٦)، والحسين بن روح النوبختيّ (٣٢٦/ ٩٣٧)، وعليّ بن محمّد السَّمَريّ (٣٢٩/ ٩٤١)[1].

ويقال إنّه لمّا حانت ساعة السفير الرابع سنة ٣٢٩هـ/ ٩٤١م أُعلن انقطاع السفارة وبداية الغيبة الكبرى. وهذه المسائل أصبحت اليوم تقليديّة لا تحتاج في نظرنا إلى بحث[2]، ولكن بدا لنا من استقراء ما كُتب في هذه العقيدة إغفال مسألتين مهمّتين:

---

(١) ورد اسمه بصيغ مختلفة: السَّمَريّ والسَّيْمَريّ والصَّيْمَريّ.
وانظر أهمّ وظائف السفراء في: J. M. HUSSAIN, *The Occultation of the Twelfth Imam*, London, 1982, pp 85 - 86.
وفي هذا الكتاب ذكر لأهمّ المصنّفات في الغيبة، وعرض لظهور القول بالمهديّ وتفصيل لما يتعلّق بالوكالة والسفارة والسفراء.

(٢) انظر: عبدالله محمّد إسماعيل، **تعليقات على الإمامة**، ص ٥٥، ٦٦ ـ ٦٨، ٨٨ ـ ٩٠.
F. M.DONNER, «La question du messianisme dans l'islam primitif, (Mahdisme et millénarisme en Islam)», in *REMMM*, n 91 - 92 - 93 - 94, 2000, pp. 17-27; W. MADELUNG, «kā'im āl muhammad», *EI2*, 1978, 4/477; «al-mahdi», *EI2*, 5/1221 - 1228 (القسم المتعلّق بمقالة الشيعة خاصّة)؛ MODARRESSI, *Crisis and Consolidation*, pp. 6 - 10, 12 - 17, 86 - 91, 92 - 94; AMIR-MOEZZI, *Le guide divin*, pp. 245 - 264, 271 - 278; M. MOMEN, *An Introduction to Shi'i Islam*, pp. 161 - 171; S. Amir ARJOMAND, *The Crisis of the Imamate*, pp. 491 - 515; H. HALM, *Le chiisme*, pp. 41 - 54, 65; E. KOHLBERG, «From imâmiyya...», *op. cit.*, pp. 522 - 534; SACHEDINA, *Islamic Messianism, the Idea of Mahdi in Twelver Shi'im*, 1980; J. BLICHFELDT, *Early Mahdism, Politics and Religion in the Formative Period of Islam*, Leiden, 1985, pp. 1 - 14.

علل الغيبة وأحوال الغائب. فلذلك اخترنا الاهتمام بهما، ودراسة ما جاء فيهما نقضاً وتأييداً، لنبيّن وجوه الجدل في الغيبة وكيفيّة تطوّره.

١ ـ علل الغيبة

أورد الكليني والنعمانيّ عللاً لتبرير استتار الإمام إلاّ أنّهما لم يجمعاها في باب مفرد، فجاءت أحاديث العلل مبثوثة في الأبواب المتّصلة بالغيبة؛ وجمعها الشيخ الصدوق في باب سمّاه "علّة الغيبة". ويمكن تصنيف ما أورده الثلاثة في سبع علل:

- الروايات التي تذكر أنّ الغيبة وقعت بقضاء إلهيّ سابق.
- والروايات التي تعلّل الغيبة بقياسها على ما وقع للأنبياء.
- والروايات التي تعلّل الغيبة بخوف الإمام من القتل.
- والروايات التي عَدّت الغيبة محنةً يُبتلَى بها الشيعة لميْز المرتاب في عقيدته من الصادق الإيمان الصحيح العقيدة.
- والروايات التي تجعل الغيبة عقاباً للناس وعلامة على غضب اللّه عليهم.
- والروايات التي تبرّر الغيبة بألاّ يكون لأحد في عنق المهديّ بيعة إذا قام بالسيف.
- والروايات التي تجعل أمر الغيبة من العلم المخصوص به الأئمّة، ولم يؤذن لهم في كشفه لأتباعهم، وأمّا وجه الحكمة فيه فهو من الغيب المستور إلى حين ظهور الإمام.

تُبدي هذه الروايات الحججَ التي تصدّى بها علماءُ الفرقة وشيوخُها لتجويز غيبة الإمام[1]، والأعذارَ التي قدّموها لتعليل الأتباع لمّا اشتدّت حيرتهم وألحّوا في السؤال عن إمامهم المستور. ولم تُقدَّم هذه العلل إلى الناس جملةً واحدةً، فاختلافها يدلّ على اختلاف أزمانها وعلى أنّ كلّ علّة منها كانت جوابا عن سؤال من أسئلة الأتباع عن إمامهم، أو أسئلة الفرق المجادلة في الغيبة. ويمكن جمعها في خمس علل:

● **فالعلّة الأولى** هي اعتبار الغيبة قضاءً إلهيّاً لا مفرّ من نزوله وسنّةً كونيّةً لا خروج عنها وتدبيراً إلهيّاً لا شأن للبشر فيه، وإنّما عليهم الإيمان بها والتسليم والصبر

(١) أشار دارسون إلى علل الغيبة إلاّ أنّهم لم يستقصوا ولم يفصّلوا القول في وجوه الجدل، انظر:
J.M. HUSSAIN, *The Occultation*; pp. 74 - 75; SACHEDINA, *Islamic Messianism*, pp. 103 - 106; E. KOHLBERG, «From Imâmiyya...», *op. cit.*, pp. 533 - 534; MODARRESSI, *Crisis and Consolidation...*, pp. 96 - 97.

حتّى ترتفع المحنة. فلهذا يعلّل الأولياء بحديث: «والذي بعثني بالحقّ بشيراً ليغيبنّ القائم من وُلْدي بعهد معهود إليه منّي حتّى يقول أكثر الناس: ما للّه في آل محمّد حاجة، ويشكّ آخرون في ولادته، فمن أدرك زمانه فليتمسّك بدينه ولا يجعلْ للشيطان إليه سبيلاً فيزيله عن ملّتي ويخرجه عن ديني، فقد أخرج أبويكم من الجنّة من قبل، وإنّ اللّه عزّ وجلّ جعل الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ»[١].

يُعوّل هذا التعليل على إيمان المؤمن وإخلاصه للمقالة واكتفائه بما يُنقل إليه من أحاديث تُنسب إلى الرسول والأئمّة. وهذه الخصال ترجّح مخاطبة هذه العلّة لسواد الأتباع وعامّتهم فلذلك سمّى الحديث فريقين: المستهزئين وهم المخالفون، والشاكّين في ولادة الإمام وهُم المخالفون والأنصار الحيارى. وقد شكّ الناس في ولادته ووجوده وعمره وقدرته على تولّي الإمامة وعلمه ومكانه وسفرائه وزمن ظهوره. ويُلتَمح في التنبيه على الشكّ في ولادته أنّ الحديث وُضع عند وفاة الحسن العسكريّ وإعلان الغيبة وسؤال الناس عن الخلَف من بعده، فوجود الإمام في نفسه هو أشدّ ما أرّق الأتباع عند وفاة الحسن بن عليّ العسكريّ وحرّض على الانشقاق. فقال فريق بغيبة الحسن وقيامه وأنكروا موته؛ وصرف فريق الإمامة إلى أخيه جعفر؛ وآخرون إلى محمّد بن عليّ الهادي؛ وقال غيرهم بانقطاع الإمامة وأنكروا الولد أصلاً؛ وادّعت طائفة أنّ المنتظر هو عليّ بن الحسن لا محمّد بن الحسن؛ وقالت فرقة إنّ المنتظر هو محمّد بن الحسن ولكنّه وُلد بعد أبيه بثمانية أشهر لا في حياته؛ وأقرّت فرقة أخرى بوجوده وقيامه، ولكنّه حمْل في بطن أمّه ويجوز أن يبقى فيها مائة سنة فإذا وضعته أظهرت ولادته؛ ومن الناس من ذهب إلى أنّ محمّد بن الحسن هو القائم ولكنّه مات وسيحْيا؛ ومنهم من قطع بموت الحسن العسكريّ وتوقّف بعد موته حتّى يتبيّن الحقّ لشدّة التباس الأمر[٢]. وحينئذ صنع الرواة الحديث ونسبوه إلى الرسول ليكون من باب إعلامه بالغيب ونظره لأمّته ونعته للفرقة الناجية المتمسّكة بدينه، وجمعوا الإيمان والانتماء إلى الملّة في عقيدة واحدة هي الإيمان بغيبة الثاني عشر بعد ولادته كما تدلّ على ذلك عبارة "فليتمسّك بدينه".

---

(١) النعمانيّ، **الغيبة**، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ط١، ١٤٠٣/١٩٨٣، ص ١٢٤. وآخر كلامه اقتباس من الأعراف ٧/ ٢٧.

(٢) انظر المقالات التي ظهرت بعد وفاة الحسن العسكريّ: القمّيّ، **المقالات والفرق**، ص ص ١٠١ ـ ١١٦؛ النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ص ٩٦ ـ ١١٢؛ الرازيّ، **كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية**، تح. عبدالله سلّوم السامرّائي، ٣/ ٦٨ ـ ٧٠؛ المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ص ٣١٨ ـ ٣٢٧.

وقد اعتُبرت الغيبة سنّة كونيّة في روايات أُخَر قالت إنّ الإمام الغائب تجري عليه سنن الأنبياء[1] في غيباتهم. والمرجّح أنّ هذه العلّة كانت ممّا بادرَ إليه مهندسو العقيدة لتسكين الأنصار، فقد أخبر القرآن باضطرار أنبياءَ إلى الاختفاء، وفصّلت القصص سيرهم ولا سيّما سيرة رسول اللّه في الحصار والهجرة. وإذا استنام المسلمُ إلى الأخبار القائلة إنّ تجارب الأمم يكرّر بعضها بعضاً[2]، وتوهّم أنّ ما يقع في حياته تكرار لما وقع في حياة رسوله، وعَدَّ الإمامة استمراراً للنبوّة، واعتَبر الإمامَ خليفة النبيّ ووارثه سهُل عليه قياس حال الثاني على الأوّل استنساخاً للتجارب. ولا يستغرب حينئذ أن تقاس غيبة المهديّ على "غيبة" يوسف وموسى وعلى لجوء الرسول ومن معه إلى شِعبِ أبي طالب في الحصار وغارِ ثور في الهجرة. نعم، يمكن القول مثلاً إنّ المقايسة بين الحالتين غير صحيحة، فالرسول لم ينفرد في الشِعب والغار؛ ولا يمكن تسمية استتارهم غيبة بالمعنى الاصطلاحيّ وإلاّ تحدّثنا عن غيبة من معه؛ وإقامتُهم في الشعب كانت تدبيراً لضرورة ما امتدّت زمناً ولا انقطعت فيها الصلاتُ بينهم وبين عشائرهم وأصحابهم؛ وكانت قريشٌ تعلم مكانهم وحالهم، وكذلك شأنه في طريق الهجرة. وما هكذا كانت غيبةُ المهديّ الواقعةُ عند المؤمنين بها بالقضاء الإلهيّ لا التدبير البشريّ، المشتملةُ على الإمام قبل رؤية الناس إيّاه إلاّ فئةً قليلةً على التسليم بالخبر، الممتدّةُ إلى أجل غير معلوم، المجهولُ مكانها، الخارجةُ عن تصوّر العقل حتّى سرى الشكّ إلى وجود الإمام في نفسه، المنقطعُ فيها الإمام بعد انتهاء السفارة عن أنصاره فلا يأتيهم من أخباره إلاّ قصص من يدّعي التشرّف بمزاره. ولكنْ لا يعبأ المتديّن بهذه الفروق فيُبرِّر قياس غيبة المهديّ على اختفاء الأنبياء بالتعويل على علّة أخرى هي الخوف على النفس خوفاً يوجب الاستتار.

● **والعلّة الثانية** تُرجع الغيبة إلى علم خُصّ به الأئمّة ولم يؤذن لهم في كشفه، ولن تنكشف الحكمة منها إلاّ بعد ظهور الغائب[3]. والمظنون أنّ هذه العلّة لم تنفع في صرف الأتباع كلّهم عن طلب سبب اختفاء الإمام، فالنفوسُ مولعة بكشف ما خفي عنها، والمناضلونُ عن العقيدة يحتاجون إلى أجوبة تسكّن حيرة الأتباع وتواجه جدل المخالف، وتعليلُ الغيبة بأنّها من العلم المكتوم يلغي دور المؤمن في المنافحة عن

---

(١) الصدوق، **كمال الدين**، ص١٦؛ **علل الشرائع**، ٢٤٥؛ النعمانيّ، **الغيبة**، ص ٦٥.

(٢) منها مثلاً حديث القذّة الذي استُعمِل كثيراً في الاحتجاج للغيبة والرجعة، انظر: ابن شاذان، **الإيضاح**، ص ١٩٦.

(٣) الصدوق، **كمال الدين**، ص ص ٤٣٧ ـ ٤٣٨، ٤٤٠؛ **علل الشرائع**، ص ٢٤٦؛ الطبرسيّ، **الاحتجاج**، ٢/ ١٤٠.

عقيدته ولا ينفي سؤالَ المخالف الذي يبغي توهين عقيدة الإمامة ويعمل على بثّ الشكّ والحيرة في نفوس أصحابها. ونرى أنّ هذه العلّة وُضعت لتثبيت العامّة من الأنصار والمطمئنّ منهم إلى الأخبار، ومن يركن عند الحيرة والحرج إلى التسليم، ويقنع باعتبار الغيبة سرّاً من سرّ اللّه وغيباً من غيبه، ويرضى بتصديق الحكيم في أفعاله وإن خفي وجه الحكمة فيها[1] ويستجيب للنهي في آية المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُم﴾[2]. وقد استشهد بهذه الآية صاحب الزمان في توقيع أجاب فيه عن علّة الغيبة[3]، وأتْبَعها علّةً أخرى هي خروجه حين يخرج ولا بيعة لأحد في عنقه، فمن لم ينته من الأتباع عن السؤال ألقمه مهندسو العقيدة علّة تشغله عن الفحص عن سبب الغيبة.

● **والعلّة الثالثة** تبرّر الغيبة بحاجة المهديّ إلى ألاّ يكون لأحد في عنقه بيعة إذا خرج[4]. ولهذه العلّة مقاصد. أوّلها أنّها تبرّر ما يُروى في شدّة فحص السلطان عن ابن الحسن العسكريّ بعدما بشّرت الروايات شيعته بقيامه بالسيف، وأراد الحكم العبّاسيّ إبطال البشارة ومبادرة من يهدّد دولته فاشتدّ في طلبه والبحث عنه حتّى ألجأه إلى الغيبة[5].

والثاني أنّها تحرّر الغائب من الطاعة التي توجبها البيعة، فإنّ الأئمّة قبله كانت في أعناقهم بيعة لسلاطين زمانهم وفرّ الثاني عشر من مثلها وخرج عن الطاعة فاحتاج إلى الاستتار.

والمقصد الثالث لا تصرّح به الروايات وهو صرف الأنصار من حاضر الحيرة إلى أفق الانتصاف بالسيف، ومن تجربة المهادنة إلى اعتقاد الخروج على الظلم في

---

(١) روي عن الصادق قوله لمن سأل عن علّة الغيبة: «إنّ هذا الأمر أمر من [أمر] اللّه وسرّ من سرّ اللّه وغيب من غيب اللّه، ومتى علمنا أنّه عزّ وجلّ حكيم صدّقنا بأنّ أفعاله كلّها حكمة وإن كان وجهها غير منكشف»: الصدوق، **كمال الدين**، ص ٤٣٨.

(٢) المائدة ٥/١٠٢.

(٣) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٤٤٠.

(٤) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٤٣٦؛ **علل الشرائع**، ص ٢٤٥؛ **عيون أخبار الرضا**، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه: حسين الأعلميّ، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ط٢، ١٤٢٦/٢٠٠٥، ١/ ٢٤٧.

(٥) «وخلّف [الحسن العسكريّ] ابنه المنتظر لدولة الحقّ. وكان قد أخفى مولده، وستر أمره، لصعوبة الوقت وشدّة طلب السلطان له واجتهاده في البحث عنه، ولِما شاع من مذهب الشيعة الإماميّة فيه، وعُرف من انتظارهم له، فلم يُظهِر ولده عليه السلام في حياته، ولا عرفه الجمهور بعد وفاته»: المفيد، **الإرشاد**، ٢/٣٣٦.

المستقبل لاستئصاله. وقد تعلّق علماء الفرقة بهذه العلّة للردّ على من قال من المخالفين: لماذا استتر الثاني عشر ولم يستعمل التقيّة كما فعل آباؤه؟ وسيأتي التفصيل عند ذكر هذا الاعتراض في أحوال الغائب.

● **والعلّة الرابعة** تدخل فيها روايات لا تعلّل الغيبة بنسبتها إلى التدبير الإلهيّ ولا بجعلها من العلم المخصوص به الإمام ولا بإلقاء التهمة على الظَلَمة، ولكنّها تذكر طرفين آخرين هما الناس عامّة والأتباع خاصّة.

جاء في الرواية الأولى أنّ أبا جعفر كتب إلى رجل من شيعته: «إذا غضب اللّه تبارك وتعالى على خلقه نحّانا عن جوارهم»[1]. ولم نعثُر على هذه الرواية في **كمال** الصدوق و**غيبة** النعمانيّ و**رسائل** المفيد و**شافي** المرتضى و**رسائله** و**غيبة** الطوسيّ شيخ الطائفة، وهي مصنّفات اشتغلت بتعليل الغيبة وتثبيت الأنصار والردّ على المخالف. ويحولُ الإجمال في "خلقه" دون تعيين المغضوب عليهم مَن هم؟ وهل الأنصار من جملتهم أم لا؟ ولا يذكر الحديث سبب الغضب، وإن كان المعلوم من عقائد الفرقة أنّ عصيان الإمام وإنكار إمامته أو الشكّ فيها مجْلَبة لغضب الربّ. وربّما جاز هذا التعليل على عدد من الأنصار لمجيء آيات كثيرة في القرآن تقرن العقوبة بغضب اللّه[2]، ولكنّ إغفاله في مصنّفات الغيبة يعني أنّ الحديث كان تعليلاً اقتضاه مقام الإجابة، وأنّه لم يشعْ في الأتباع، ولم يُغْن في الردّ على المخالفين الذين كانوا يعلمون أنّ الغيبة لم تقع بالسجّاد بعد مقتل الحسين. ولمّا عمّت المحنة وغلبت الحيرة وخالط الشكّ النفوس واشتدّت الحاجة إلى استبقاء الأتباع تزحزح مهندسو العقيدة عن رواية حديث لا يخرجهم من جملة المغضوب عليهم. وفي الأحاديث التي تلقي التهمة على الظالمين والتي تحثّ على الصبر في المحنة وتعِد بقرب الفرج متّسَع لتعليل الغيبة وتبرير الاستتار.

وأمّا الروايات التي يتوجّه فيها الخطاب إلى الأتباع خاصّة وتُعْتَبر فيها الغيبة محنة لابتلاء المؤمنين فكثيرة. ذكرها الكليني وابن بابويه عليّ بن الحسين وابنه الشيخ الصدوق والنعمانيّ وشيخ الطائفة، وفيها يخاطَب الأولياء بأنّهم مبتلون ممتحَنون وليس لهم إلاّ الصبر. وقد ذكر أبو الحسن بن بابويه (٣٢٩/ ٩٤١) في مقدّمة **الإمامة والتبصرة من الحيرة** أنّه جمع أخباراً «تكشف الحيرة وتحسم الغمّة وتنبئ عن العدد وتؤنس من

---

(١) **الكليني**، ١/ ٤٠٣؛ الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٢٤٤.

(٢) انظر الآيات التي ذُكر فيها غضب اللّه وانتقامه: عبدالباقي، **المعجم المفهرس لآيات القرآن الكريم** (بحاشية المصحف الشريف)، بيروت، دار الفكر/ دار المعرفة، ط٤، ١٤١٤/ ١٩٩٤: (غضب)؛ (نقم).

وحشة طول الأمد» لمّا رأى كثيراً ممّن صحّ تديّنه «قد أحارته الغيبة وطال عليه الأمد حتّى دخلته الوحشة وأفكرته الأخبار المختلفة والآثار الواردة»[١].

وذكر ابنه الصدوق (٣٨١/ ٩٩١) أنّ الذي دعاه إلى تأليف كتابه **كمال الدين** هو أنّه وجد أكثر المختلفين إليه من الشيعة بنيسابور «قد حيّرتهم الغيبة ودخلت عليهم في أمر القائم الشبهة وعدلوا عن طريق التسليم إلى الآراء والمقاييس»[٢]. وذكر النعمانيّ (٩٥٦/٣٤٥ أو ٣٦٠/ ٩٧١) أنّه أراد التقرّب إلى اللّه بتصنيف كتاب يجمع فيه الروايات المنقولة عن الأئمّة في الغيبة لمّا رأى المنتسبين إلى التشيّع القائلين بالإمامة قد «شكّوا جميعاً إلاّ القليل في إمام زمانهم ووليّ أمرهم وحجّة ربّهم التي اختارها بعلمه... للمحنة الواقعة بهذه الغيبة»[٣].

يشهد كلام ابن بابويه بالمحنة الواقعة بعد الغيبة الصغرى خاصّة لحيرة الأنصار في عدد الأئمّة وموضع الإمامة والتفكّر بعد ذلك في حال الغائب، فقد نزل بالشيعة الاختلافُ في محلّ الإمامة بعد مقتل الحسين بن عليّ، وأقام فيهم حتّى توفّي الحادي عشر وخلا منصبُ الإمامة من إمام ظاهر، فسأل الأتباع عن الخلف وحاروا في العدد. وأمّا كلام الصدوق والنعمانيّ فوصفٌ لحال الإماميّة بعد الغيبة الكبرى، وتصويرٌ لمحنة الأتباع بعد مضيّ نصف قرن على غيبة الإمام غيبته التامّة. وما في الأحاديث المنسوبة إلى الأئمّة من تفصيل في الوصف وتدقيق لا يفسّره حرصهم على الإنذار بوقوع الغيبة والتحذير من الزلل فيها، بل يبدو للناظر في أحاديث المحنة أمران:

● **أوّلهما** أنّ الأحاديث الواردة في وصف المحنة تجادل الشيعة خاصّة، وتُعتبر تعليقات النعمانيّ على الأحاديث التي رواها من النصوص المهمّة في هذا الباب، فهو لم يفرد قسماً من كتابه للردّ على المخالفين كما فعل الصدوق في مقدّمة **كمال الدين**، ولكنّه أورد كلامه في خلال نقْله لما يُنسب إلى الأئمّة في أحوال الغيبة واعتمد فيه أسلوب المخاطبة لتثبيت الأنصار وحثّهم على الصبر وتحذيرهم من أنّ يستزلّهم شكّ الشاكّين الحيارى، فاصطبغت تعليقاته بلون المحنة تجربةً معيشةً، إلاّ أنّها لم تخل من الجدل. فأشار أحياناً إلى المخالفين كما جاء في ردّه على المجادلين في عدد الأئمّة، قال: «وفي ذلك [أي في ما رواه سليم بن قيس مثل: الأئمّة من ولد الحسين تاسعهم

---

(١) ابن بابويه، **الإمامة والتبصرة**، ص ١٤٢.

(٢) الصدوق، **كمال الدين**، ص ١٤. وقال عن سنة ٢٥٥ هـ: «ففيها قُبض أبو محمّد (ع) وتفرّقت الشيعة وأنصاره، فمنهم من انتمى إلى جعفر، ومنهم من تاه، و[منهم من] شكّ، ومنهم من وقف على تحيّره، ومنهم من ثبت على دينه بتوفيق اللّه عزّ وجلّ»، المصدر نفسه، ص ٣٧٦.

(٣) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١١. وانظر: MODARRESSI, *Crisis and Consolidation*..., pp. 97 - 98.

قائمهم] قطعٌ لكلّ عذر، وزوالٌ لكلّ شبهة، ودفعٌ لدعوى كلّ مبطل، وزخرفِ كلّ مبتدع، وضلالةِ كلّ مموّه، ودليلٌ واضح على صحّة أمر هذه العِدّة من الأئمّة، لا يتهيّأ لأحد من أهلِ الدعاوى الباطلة المنتمين إلى التشيّع وهم منهم براء أن يأتوا على صحّة دعاويهم...»[1]، وهذا ردّ على الفرق الشيعيّة التي لم تقل بالأئمة الاثني عشر ولم تَسُق الإمامة بعد وفاة الحسن العسكريّ إلى ابنه محمّد، وقد تقدّم ذكرها.

ووَصَف في مواضع أُخَر حيرة الشيعة في الغائب، قال: «فأيّ أمر أوضح وأيّ طريق أفسح من الطريق التي دلّ عليها الأئمّة (ع) في هذه الغيبة ونهجوها لشيعتهم حتّى يسلكوها مسلّمين غير معارضين ولا مقترحين ولا شاكّين»[2]، وقال: «إنّ في قول أبي عبداللّه (ع) هذا لمُعتبَراً ومُزدجَراً عن العمى والشكّ والارتياب وبيّنة[3] للسّاهي الغافل ودلالةً للمتلدّد والحيران... [و] إنّ من سلّم لأمرهم وتيقّن أنّه الحقّ سَعِد به وسلم له دينه، ومن عارض وشكّ وتناقض واقترح على اللّه تعالى واختار مع اقتراحه عَدَمَ اختيارِه ولم يُعْط مراده وهواه ولم يَرَ ما يحبّه وحصل على الحيرة والضلال والشكّ والتبار والتلدّد والتنقّل من مذهب إلى مذهب ومن مقالة إلى مقالة وكان عاقبة أمره خُسْراً»[4].

يصف كلام النعمانيّ أربع مجموعات: المسلّمين وهم الثابتون على مقالة الاثني عشريّة؛ والشاكّين المتلدّدين الحيارى، وهم الذين لم يستيقنوا ما يُنقل في وجود الثاني عشر أو صحّة إمامته أو غيبته..؛ والمقترحين وهم الموقّتون الذين يضربون المواعيد لظهور الغائب؛ والمعارضين وهم منكرو الغيبة، ويمكن أن ندخل في المقترحين والمعارضين السفراءَ المذمومين الذين ساهم ادّعاؤهم البابيّةَ في زيادة حيرة الأتباع وتعميق انقسامهم[5]. ويُبيّن هذا التمييز أنّ النعمانيّ كان يذمّ منكري الغيبة من الشيعة خاصّة، وأنّ الحيرة تسمية مجملة للمواقف والآراء الشيعيّة في الثاني عشر بعد اختفائه[6]، ثبّتها وهوّلها المصنّفون الذين مكثوا على إمامة محمّد بن الحسن

---

(١) النعماني، **الغيبة**، ص ٦٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٣) في المطبوع: وبيّنها، ولا يستقيم.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٥) السفراء المذمومون هم الذين ادّعوا أنّهم سفراء الغائب، وكان منهم من نافس من عاصره من "السفراء الممدوحين"، ومن أنكر بعضهم. انظر: شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٢٦٤، ٢٦٩. وانظر ما جاء في ابن أبي العزاقر وإقامة أتباعه على تولّيه: **الغيبة**، ص ٢٧٣.

(٦) روى محمّد بن الحسن الصفّار عن أحمد بن أبي عبداللّه حديثاً في النصّ على الاثني عشر، فقال له محمّد بن يحي: «يا أبا جعفر، وددت أنّ هذا الخبر جاء من غير جهة أحمد بن أبي عبداللّه». فقال =

العسكريّ، ولا يصحّ أن نصف بها كلّ الفرق الشيعيّة التي شكّت في الغائب أو أنكرته، فما كلّ من خالف أو شكّ اشتملت عليه الحيرة وأرّقته الغيبة. ولا شكّ في أنّ استتار الإمام قد رجّ تسليم كثير من الأنصار وأوجد "فِرقاً" ما لبثت أن انقرضت وقذف بشيعة الإمام تَنقُّلُ بين المذاهب والمقالات، وكلّ ذلك من علامات الحيرة. إلاّ أنّ ما وصل إلينا هو الحيرة كما وُصفت لا كما حدثت، وما وُصف هو الحيرة باعتبارها خروجاً عن الحقّ ومشاقّة لأهله لا باعتبارها مرحلة من مراحل تطوّر العقيدة والاجتماع، والخروجُ عن الحقّ لا يعني إنكار الشيعة لمفهوم الغيبة في نفسه فإنّه قد صار مألوفاً في الوسط الشيعيّ، وإنّما هو ترْك التسليم لمحمّد بن الحسن العسكريّ بإنكار وجوده أو الشكّ في قدرته على القيام بأعباء الإمامة أو تقديم غيره عليه أو بأيّ وجه آخر من وجوه الإنكار والطعن. ولم يكن الاختلاف في الثاني عشر شأناً خاصّاً بالعلماء في مجالس المناظرات ولكنْ سرى في حياة الأتباع فقوي أثره في تجربة الفرقة، ويؤيّد هذا الرأيَ أنّ خطاب النعمانيّ في كتاب **الغيبة** اتّجه إلى الحيارى من أهل الفرقة والمخالفين من الشيعة. ويدلّ اشتمال وصْف الحيرة على كلّ هؤلاء على استقرار مفهوم الغيبة عندهم، وعلى خلافِ بعضهم بعد ذلك في الغائب من هو؟ وفي كيفيّة غيبته وخروجه وسائر أحواله، وتردّدِ بعضهم بعدما طال الأمد وانقطع الرجاء في خروج القائم أو كاد.

● **والأمر الثاني** في أحاديث المحنة هو المبالغة في وصفها حتّى أصبح الاجتماع الشيعيّ في الغيبة مثالاً للفوضى والاضطراب والانحلال[1]، ومن المبالغة الإخبارُ بأنّ

= له: «لقد حدّثني به قبل الحيرة بعشر سنين»: **الكليني**، ١/ ٦٠٥. ونقل المحقّق في الهامش عن المازندرانيّ: «لعلّ المراد بالحيرة تحيّره بعد موت العسكريّ (ع) في وجود الصاحب، أو تحيّره بانحرافه لكبر سنّه، أو زمان الحيرة وهو وقت وفاة العسكريّ»، الهامش: ٤. ونستعمل الحيرة بالمعنى الثالث في الحديث عن حال الأتباع بعد موت الحسن العسكريّ.

(١) انظر ما ورد في تسمية المدّة بعد الغيبة: الحيرة، المحنة، السّبطة، البلاء، البليّة؛ وما جاء في شدّة الابتلاء: التمحيص، الغربلة، التمييز، الخوف، الرعب، الضنك، البلاء الطويل؛ وما جاء في اختلال علاقة الشيعيّ بالشيعيّ: يكذّب بعضهم بعضاً، يتفل بعض في وجوه بعض، يلعن بعضهم بعضاً، تفشو الرنّة في النساء: **الكليني**، ١/ ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٨، ٤٠٠، ٤٣١، ٤٣٢؛ النعمانيّ، **الغيبة**، ص ٤٤، ٥٧، ٩٢، ٩٤، ١٠٥، ١٢٠، ١٣١، ١٣٣، ١٣٥ ـ ١٤١، ١٩٢. وقد أفرد النعمانيّ لما يصيب الشيعة باباً مستقلاً سمّاه: ما يلحق الشيعة من التمحيص. وانظر أيضاً: ابن شاذان، **مختصر إثبات الرجعة**، ص ص ٥٣ ـ ٥٤؛ المجلسيّ، **بحار الأنوار**، ٥٢/ ٧٥، ٩٨: http://www.alseraj.net/a-k/hadith/behar/52.pdf. وما نهتمّ به في رسالتنا هو الجانب الاجتماعيّ، وتُعتبر الفوضى التي تسبق ظهور المهديّ علامة على اندثار معنى المقدّس وانقطاع كلّ ما يصل الإنسان بالله، انظر: AMIR-MOEZZI, *Le guide divin*, p 285.

الزنا يفشو في النساء في الغيبة، على أنّه لا جامع بين الأمرين البتّة. ولا نَنْفي وجود أصلٍ ما لوصْف المحنة في كلام الأئمّة، لقدم فكرة الغيبة والمهديّ ولاقترانِ غياب الإمام في العقيدة الإماميّة بالفوضى والاضطراب واقترانِ آخر الزمان بالفساد واقترانِ حسن الجزاء في العقيدة الإسلاميّة بالصبر على البلاء، ولكن جاء في الروايات ما يدلّ على أنّ هذا الوصف فيه شيءٌ مِن إبداع مَن عاش التجربة لا مَن أخبر بوقوعها. فقد روى النعمانيّ حديثاً منسوباً إلى عليّ بن أبي طالب أخبر فيه حذيفة بن اليمان ببعض ما سيقع، منه: «مالكِ يا بني أميّة؟ لا هُديت يا بني أميّة، وما لك يا بني فلان؟ لك الإتعاس»[1]. وغير خفيّ أنّ المقصود: يا بني العبّاس، وفي عدم التصريح بالاسم إشارة إلى أنّ الحديث ظهر في العهد العبّاسيّ. فلهذا، لا يستقيم التسليم بكلّ ما جاء منسوباً إلى الأئمّة في وصف المحنة، ولا ينفع نعت الأحاديث بأنّها موضوعة أو مضخّمة، فالمهمّ في قراءتها هو الانتباهُ للطريقة التي حاول بها مهندسو العقيدة حماية الفرقة من الانحلال بعد إعلان الغيبة الكبرى وانقطاعِ السبيل إلى الإمام واشتدادِ الحيرة، وتبيينُ وظيفة المبالغة في الوصف.

ويستفاد من كثرة الأخبار في شدّة المحنة وطولها ومن اعتمادها في تعليل الغيبة أنّ مهندسي العقيدة التفتوا إلى الأنصار وإلى ما هو مشاهد في اجتماعهم من اضطرابٍ يُخْترجُونَهم من سرداب الحيرة ويدافعون بعلّة المحنة شكّاً لم تنفع في دفعه العللُ الأخرى. فتعليلُها بقياسها على ما وقع للأنبياء يحتاج في حالات كثيرة إلى تأويل تضيق عنه مخاطبة عامّة الأتباع؛ وعلّةُ خوف الإمام من القتل لا تنفع كثيراً في مخاطبة الأنصار الذين لا يُخشى على الإمام منهم؛ واعتبارُ الغيبة من العلم الذي لم يؤذن للأئمّة في كشفه لا يرفع الحيرة لأنّه لا يصبر على الاطمئنان إليه إلاّ المسلّم، وأمّا الشاكّ والمخالف فلا يغني في جوابهما؛ وكذلك القول إنّ الغيبة وقعت بقضاء إلهيّ سابق؛ وأمّا تعليل الغيبة بألاّ يكون لأحد في عنق القائم بيعة إذا قام بالسيف فيفتح تجربة الأتباع المظلومين إلى أفق رحب ولكنّه مؤمّل يتجاوز حاضر التجربة. واعتبارُ الغيبة عقاباً للناس وعلامة على غضب اللّه عليهم يمكن أن يُلحق بالمحنة. وهذا لا يعني أنّ العلل المذكورة عجزت عن تبرير غيبة الإمام وسقطت، فقد نقل النعمانيّ فيها أحاديث منسوبة إلى الأئمّة، ولكنّ ما ذكره في هذه العلل جميعاً لا يقاس بما رواه في تعليل الغيبة بامتحان الشيعة وتمحيصهم وبما كتبه معلّقاً وموضّحاً وحاثّاً على الصبر.

---

(١) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ص ٩٥ ـ ٩٤؛ وممّا جاء في الحديث: الإخبارُ ببيعة عليّ والخروج عليه وحربه، وما وقع للحسن والحسين، والغيبةُ.

لقد كان هذا التدبير أنفع في مخاطبة الأنصار والحيارى المتردّدين، وبيانه من ثلاثة وجوه.

ـ **الوجه الأوّل** أنّ مفهوم المحنة استُعمِل لتأنيسِ الأتباع بالغيبة وتثبيتِ المصدّق المستسلم وتبريرِ حيرة الحيران وانشقاقِ "المفتون"، واستُعملت المبالغة في وصف المحنة لتبريرِ خلل العقيدة واضطراب الاجتماع، فأنطِق الإمام في أحاديث الغيبة بوصف الفساد الواقع والعطَب المخوف في تجربة الفرقة، وأصبح الانشقاقُ وفشوُّ الشكّ والارتياب والحيرة وقلّةُ عدد المتمسّكين بالمقالة وإكثارُ المخالفين من مجادلتهم واستهزاؤهم بهم والانحلالُ الأخلاقيّ من خصائص تجربة الغيبة وممّا أخبر به الأئمّة وبالغوا في وصفه والإنذار بوقوعه والحثّ على التجلّد له والصبر عليه. ويبدو من مواقف الشيعة بعد إعلان الغيبة أنّ اختفاء الإمام كان عقبة كؤوداً في طريق نشر المقالة وتأليف الفرقة، فقد ذهب بعض الأتباع إلى أنّ الاختفاء يعني انقطاع الإمامة في عصر كانت فيه كلّ فرقة تسعى إلى التمكين لنفسها وتقوية مقالتها وحفظ استمرارها، فتعيّن على مهندسي العقيدة يومئذ أنْ يخاطبوا الأولياء بأنّ الثبات على الإمامة في ساعات القول بانقطاعها هو أصل الإسلام، ولم يكن أقدر على تحقيق هذه الغاية من خطاب المحنة، فلذلك روّجوه. حتّى إذا اطمأنّت النفوس إلى الغيبة وصارت من عقيدة الفرقة حقّاً أمكن تأخير خطاب المحنة وإغفال روايته، وحينئذ تصبح الأخبار المرويّة في ابتلاء المؤمنين وتمحيصهم من المهمَل إلى حين حاجة الفرقة إليها في محنة جديدة. فلذلك لم يُسقطْ شيخ الطائفة رواية أحاديث الابتلاء بالغيبة، ولكنه لم يعلّق عليها بشيء وساقَها بعدما علّل استتار الإمام بالخوف من القتل[1]. والغاية من ذكرها هي تذكير الأنصار بأنّ الابتلاء جزء بنيويّ من تجربتهم، فإنِ اختفت أخبار المحنة والتمحيص بالمكاره لظهور الفرقة أوتمكّنِ العقيدة فما ينبغي أن يَمّحي معنى الابتلاء، ليكون الأتباع مستعدّين للتّكيّف مع كلّ ما هو مخوف من متقلّب الأحداث.

ـ **والوجه الثاني** أنّ مفهوم المحنة يخاطب وجدان المؤمن المصدّق فيشعره بأنّه يعيش تجربة الرسول وتجربة عليّ ومن خَلَفه من الأئمّة، فما يصيب الأتباع من ضنك ليس إلاّ جزءاً من أجزاء كثيرة ممّا يلحق أئمّتهم. وقد نُسبت إلى الأئمّة أحاديث تصوّر محنهم وتظهر تفاوت المؤمنين في الابتلاء على قدر إيمانهم، وفي الإقرار بالتفاضل استحثاثٌ للأنصار خفيّ وإعدادٌ لهم لبلاء يُخشى نزوله. أي إنّ الابتلاء يقترن بصحّة

---

(١) شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ص ٢٢٦ ـ ٢٣١؛ ويرى الناظر في **غيبة الطوسيّ** و**غيبة النعمانيّ** فرقاً شاسعاً بين المصنّفيْن في الاهتمام بما روي في امتحان الشيعة بغيبة الإمام.

الإيمان ويصير علامةً على قوّة الدين والبأس فيه وعيارًا به يقاس إيمان المؤمن لمعرفة درجته ومرتبته في تصنيف المؤمنين. وهذا الخطاب تحتاج إليه الفرقة في نشأتها وعند تأسيس عقائدها في مجتمع عريض مخالف أو معادٍ، ثمّ تستحضره الأجيال كلّما حلّت بها محنة من المحن. وإذا خوطب المؤمن بأنّه مبتلى وأنه مثاب على صبره ومحنته توهّم أنّ لحظته التي هو فيها لا تستقيم إلاّ بالمحنة: كأنّ هذه المحنة قضاءٌ حتْم؛ وينصرف المؤمن إلى مغالبة البلاء بالصبر والثبات على عقيدته ليتميّز عن المرتاب الخارج عن الجماعة حتّى يألف المحنة وتصبح جزءاً من حياته، وإذا أَلِف المحنة أَلِف الغيبة وزالت الحيرة وسقط الطلب وتحقّق ما عمل له مهندسو العقيدة.

ـ **والوجه الثالث** أنّ المبالغة في وصف المحنة وأهوالها يقترن بالتبشير بقرب النجاة ودنوّ الفرج. وقد صرّح بعض الأخبار بهذا التعليل النفسيّ فرُوِيَ أنّ عليّ بن يقطين قال في جواب أبيه الذي سأله ـ وكان عبّاسيّ الهوى ـ عن سبب تأخّر حصول ما وُعِدوا: «إنّ أمْرنا لم يحضر فعُلِّلنا بالأمانيّ، ولو قيل إنّ هذا الأمر لا يكون إلى مائتي سنة أو ثلاث مائة سنة لقست القلوب ولرجعت عامّة الناس عن الإسلام. ولكن قالوا: ما أسرعه وما أقربه تألّفاً لقلوب الناس وتقريباً للفرج»[1]. وهو تعليل حاذق بالغ الأثر في الأولياء، لأنه كلّما تقدّم الزمن وتطاول العهد وظنّ الأولياء أو بعضُهم أنّهم كُذبوا توجّه إليهم الخطاب من جهة ثانية هي أنّ الزمان قد قارب النهاية وأنّ آخره قد دنا وفيه يظهر القائم. ويكتمل هذا التبرير بحثّ الأنصار على عدم السؤال عن الغائب وتحذيرِهم من ذكر اسمه[2] وتسليتهم بالنظر إلى أفق قيامه بالسيف، فيَسهلُ عليهم الصبر على المحنة، ويهُونُ عليهم التسليم بالغيبة اقتناعاً باليسير في تحصيل العقيدة، ويقطعون الحيرة المتطاولة على أمل مخبوء إلى أجل غير مسمّى، ويشرئبّون إلى يوم تقوم فيه دولة قائمهم فيرفع عنهم محنتهم، ومن مات قبل قيامه عُلِّل بأنّ له الأجر العظيم بما صبر وإن لم يدرك دولة إمامه.

ويُستفاد من هذا أنّ تعليل الغيبة بالمحنة لم يكن لمجرّد تعليل غيبة الإمام وإنّما كان محاولة لتصحيح الخلل الواقع في اجتماع الفرقة بعد القول بالغيبة، فأحكمت

---

(١) المصدر نفسه، ص ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٢) «لا يُسمّى ولا يُكنّى»: النعمانيّ، **الغيبة**، ص ٤١؛ «إيّاكم والتنويه»: ص ٩٩؛ الصادق: «الخامس من ولد السابع، يغيب عنكم شخصه ولا يحلّ لكم تسميته»: الصدوق، **كمال الدين**، ص ٣٧٨؛ «ليس علينا البحث عن أمره بل البحث عن ذلك وطلبه محرّم لا يحلّ ولا يجوز»: النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ١١٠.

الأحاديث المنسوبة إلى الأئمّة الصلة بين تجربة الأتباع وغيبة صاحب الزمان وقيامه[1] حتّى صار البلاء مقدّمة ضروريّة لظهوره[2]. واصطبغ الكلام على المحنة بلون المحنة، وغلبت عليه مخاطبة الوجدان واستثارةُ الشعور، فما كان يستحوذ على مهندسي العقيدة هو تبرير الغيبة وإحكام صلة الحادث[3] بتمحيص المؤمنين لحفظِ الفرقة وحمايتِها من الانحلال. وفي القرآن ما يؤيّد هذا التدبير ويحثّ الممتحَنين على الصبر ليطيبوا. وبهذا المعنى لا يكون الابتلاء بالغيبة تجربة في الصبر على الأذى يقتضيها الدين، وإنّما هو سلوك اجتماعيّ تُختبَر به الهيئة الاجتماعيّة، والمبتلي على الحقيقة هو الفرقة تختبر نفسها وتبتلي أنصارها. فالثابتون على المقالة ينالون الثناء ويوعدون الأجرَ، وأمّا الذين يبدو منهم التردّد والحيرة والتوقيت والإنكار فيُعدّون من المتساقطين على طريق الغيبة، وهم بعد ذلك أصناف ودرجات، وفي عقيدة الشفاعة منجاة لمن تعلّق منهم بسبب إلى الإمام.

● **والعلّة الخامسة** هي خوف الإمام من القتل، ونظنّ أنّها كانت من أولى العلل ظهوراً، فمن اليسير أن يبرَّر غيابُ الإمام بما في واقع الفرقة من اضطهاد سياسيّ[4]، ولا سيّما إذا نُسبت إخافة الإمام إلى المخالفين، وبرّئ الأتباع من تهمة ترويعه والإغراء به. وربّما كان تعليل الغيبة بالخوف اختراعاً استُنبِط على عجل للردّ على الذين صرفوا الإمامة عن محمّد بن الحسن العسكريّ وأثبتوها لمن كان حيّاً بين الناس مدّعياً للإمامة، فلم تكن الأحاديث المنسوبة إلى الأئمّة في هذه العلّة إخباراً بغيب وتمهيداً لأجلّ حدث في سيرة الأئمّة وإعداداً للأتباع ولكنْ كانت معالجة للمحنة الواقعة بخفاء أمر الإمام الثاني عشر بعدما تعوّد الأشياع حضورَ إمامهم وظهورَه حتّى في أشدّ ساعات

---

(١) وهذه الغاية لا تحقّقها العلل الأخرى: خوف الإمام من القتل، وقياس حال الغائب على حال الأنبياء، واعتبار الغيبة من العلم المخصوص به الأئمّة.

(٢) يُنسب إلى الصادق أنّه قال: «لا واللّه، لا يكون ما تمدّون إليه أعينكم حتّى تُغربَلوا. لا واللّه، لا يكون ما تمدّون إليه أعينكم حتّى تميَّزوا. لا واللّه، لا يكون ما تمدّون إليه أعينكم إلاّ بعد إياس. لا واللّه، لا يكون ما تمدّون إليه أعينكم حتّى يشقى من يشقى ويسعد من يسعد»: النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٥٦.

(٣) الحادث، بلام العهد، يعني في مصنّفات الاثني عشريّة الغيبة، ونستعمله هنا بهذا المعنى وبمعنى اضطراب الاجتماع.

(٤) وقد تعلّقت فرق أُخَر بهذه العلّة لتبرير استتار الأئمّة، ومنها الإسماعيليّة، انظر مثلاً: القاضي النعمان، **الأرجوزة المختارة**، شرح وتحقيق: يوسف البقاعي، بيروت، دار الأضواء، ط١، ١٤١٩/١٩٩٩، ص ١١٨. ومن اللافت للنظر في ردّ النعمان على الفرق الشيعيّة في آخر "الأرجوزة" أنّه لم يذكر الإماميّة الاثني عشريّة.

الخوف والملاحقة والسجن، وأُلقِيت التهمة على الحكم العبّاسيّ لإخافته أهل الخلافة حقّاً بعدما استقدمهم من المدينة وسجنهم وشدّد عليهم.

ويبدو من كثرة الأخبار الواردة في استتار الإمام خوفاً على نفسه أنّ هذه العلّة نفَقت بين الأتباع ونفعت في مجادلة الخصوم لِما عُرف به الأمويّون والعبّاسيّون من تنكيلٍ بالأئمّة وشيعتهم. وعمل شعراء الفرقة وعلماؤها على المبالغة في تصويرها مغلوبةً مقهورة مقموعة[1]. وقد اشترك متكلّمو الفرقة ورواة حديثها في التعلّق بهذه العلّة، ثمّ تنوّعت طرائقهم في الردّ على المخالفين. فاقتصر الكليني على ذكرها في جملة أحاديث الغيبة[2] لأنّه محدّث جمع ما تناقله الرواة من فرقته منسوباً إلى الرسول والأئمّة، وتخطّى الصدوق هذا الحدّ فجمع ما جاء في خوف الإمام من القتل، واحتجّ بهذه العلّة في الردّ على الذين قالوا: إنْ كان الغائب يدّعي الإمامة ويجيب السائل عن معالم الدين فهو إمام وإن كان لا يدّعي ولا يجيب فلا إمامة له[3]، فألقى في جوابه تهمة استتار الإمام على الأعداء[4].

وتدلّ مصنّفات أعلام الفرقة في الغيبة على أنّ اهتمام المتكلّمين بعلل استتار الإمام خفَتَ بعد عصر الصدوق. فقد أورد المفيد في **الفصول العشرة** عشرة أسئلة للمخالفين في الغيبة، وليس فيها سؤال عن علّة الغيبة[5]، وخلا حديثه عن الغائب في **الإرشاد** من ذكر العلل[6]، ولكنّه ذكر في **الفصول العشرة** أنّه متى عُصي الإمام وخشي القتل كانت مصلحة الناس في غيبته واستتاره[7]؛ ونقل عنه المرتضى في **الفصول المختارة** أنّه علّل

---

(١) تكفي الإشارة إلى ما قاله المرتضى في تصحيحه لأخبار الفرقة في مسألة النصّ، وسنقتصر منه على موضع الحاجة وهو: «لم تُمن فرقة ولا بُلي أهل مذهب بما بُليت به الشيعة من التتبّع والقصد وظهور كلمة أهلِ الخلاف، حتّى إنّا لا نكاد نعرف زماناً تقدّم سلمت فيه الشيعة من الخمول ولزوم التقيّة، ولا حالاً عريت فيه من قصد السلطان وعصبيّته وانحرافه ... فكيف بما يقع من فرقة مغمورة مقهورة، وقد تضافر عليها المفرّقون [المتفرّقون] واصطلح في قصدها المختلفون»: **الشافي**، ٢/ ٧٩ ـ ٨٠.

(٢) **الكليني**، ١/٣٩٨، ٤٠٠.

(٣) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٥٦، وسيأتي ذكر الاعتراض في أحوال القائم.

(٤) جمع الصدوق علل الغيبة في باب مستقلّ، ومنها علّة الخوف من القتل: **كمال الدين**، باب علّة الغيبة، ص ص ٤٣٥ ـ ٤٣٨؛ وفي **علل الشرائع** باب بالعنوان نفسه: ص ص ٢٤٣ ـ ٢٤٦.

(٥) المفيد، **الفصول العشرة في الغيبة**، تح. فارس الحسّون، ص ٣٠.

(٦) انظر أخبار القائم في **الإرشاد**، ٢/ ٣٣٩ ـ ٣٨٧، ولا ذكر فيها لعلل الغيبة.

(٧) **الفصول العشرة**، ص ١١٧؛ وانظر للمفيد أيضاً: **الرسالة الثالثة في الغيبة**، تح. علاء آل جعفر، ص ١٤.

اتّقاء الغائب لأعدائه بخوفه على نفسه[1]. وقال المفيد في **الرسالة الرابعة في الغيبة**: «سأل بعض المخالفين فقال: ما السبب الموجب لاستتار إمام الزمان (ع) وغيبته التي قد طالت مدّتها وامتدّت بها الأيّام، ثمّ قال: فإن قلتم: إنّ سبب ذلك صعوبة الزمان عليه بكثرة أعدائه وخوفه منهم على نفسه، قيل لكم: قد كان الزمان الأوّل على آبائه (ع) أصعب وأعداؤهم في ما مضى أكثر وخوفهم على أنفسهم أشدّ وأكثر، ولم يستتروا»[2]. ويُستفاد من هذا أنّ تعليل الغيبة بالخوف من القتل كان أبرز تعليل في مجادلة المخالفين حتّى شاع بينهم وأرادوا نقضه بالاعتراض عليه، فلو كان لعلّة أخرى من العلل المذكورة نفعٌ وقوّة في الجدل على عهد المفيد لذكرها المخالف ونقضها.

ويبدو من مصنّفات الفرقة أنّ المرتضى كان أوّل من علّل استتار الإمام بالخوف دون غيره، قال في **المقنع في الغيبة**: «أمّا سبب الغيبة فهو إخافة الظالمين له عليه السلام وقبضهم يده عن التصرّف في ما جعل إليه التصرّف والتدبير له؛ لأنّ الإمام إنّما يُنتفع به إذا كان ممَكَّنًا مطاعاً مخلّى بينه وبين أغراضه ليقوّم الجناة ويحارب البغاة ويقيم الحدود ويسدّ الثغور وينصف المظلوم من الظالم، وكلُّ هذا لا يتمّ إلاّ مع التمكين. فإذا حيل بينه وبين مراده سقط عنه فرض القيام بالإمامة، فإذا خاف على نفسه وجبت غيبته ولزم استتاره»[3]. وردّد شيخ الطائفة هذا الرأي في **تلخيص الشافي والغيبة**، فذهب إلى أنّه «لا علّة تمنع من ظهوره إلاّ خوفه على نفسه من القتل، لأنّه لو كان غير ذلك لما ساغ له الاستتار وكان يتحمّل المشاقّ والأذى، فإنّ منازل الأئمّة وكذلك الأنبياء (ع) إنّما تعظم لتحمّلهم المشاقّ العظيمة في ذات اللّه تعالى»[4]، وأعاده النصير الطوسيّ (٦٧٢/ ١٢٧٤) والمحقّق الحلّيّ (٦٧٦/ ١٢٧٧) في القرن السابع، والعلاّمة الحلّي (٧٢٦/ ١٣٢٥) من بعدهما[5].

---

(١) المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ١١٥.

(٢) المفيد، **الرسالة الرابعة في الغيبة**، تح. علاء آل جعفر، ص ١١.

(٣) المرتضى، **المقنع في الغيبة والزيادة المكمّلة له**، تح. محمد عليّ الحكيم، في: http://www.aqaed.com/book/426/mog1.html#41 ص ص٥٢ ـ ٥٣؛ وانظر أيضاً: **تنزيه الأنبياء**، ص ١٨٠.

(٤) شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٢٢٢؛ **التلخيص**، ١/ ٩٣؛ **الرسائل: مسائل كلامية**، صحّحها محمّد عليّ الروضاتيّ، ص ص ٩٨ ـ ٩٩. وانظر أيضاً: فضل اللّه، **النظريات الكلامية**، ص ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٥) النصير، **رسالت إمامت**، ص ص ٢٤ ـ ٢٥؛ المحقّق الحلّي، **المسلك**، ص ٢٨٢؛ العلاّمة، **نهج المسترشدين في أصول الدين**، تح. أحمد الحسيني وهادي اليوسفيّ، قم، مجمع الذخائر الإسلاميّة، ص ٧٠.

خفوت الاهتمام بالعلل من علامات انتقال الغيبة من واقع التجربة المعيشة إلى ساحة الجدل الكلاميّ بعدما اطمأنّت النفوس إلى العقيدة وألفت استتار الإمام وقلّ السؤال عن علّته وإنْ لم يرتفع الشكّ. فجعل السؤال عن سبب اختفاء إمام الزمان يأتي من المخالف خاصّة، وعجزت العلل المذكورة آنفاً عن إقناع منكر الغيبة والشاكّ فيها فجعلت تَسَاقط من التداول، وشمّر علماء الفرقة ومهندسو عقيدتها في البحث عمّا يُلزم المخالف ويرميه بتهمة إخافة الإمام وترويعه، فاهتدى المتأخّرون منهم إلى تعليل الغيبة بخوف إمام الزمان من القتل بعدما كان المتقدّمون يعوّلون كثيراً على تعليلها بامتحان الشيعة وتمحيصهم. بل ذهب شيخ الطائفة إلى استبعاد تعليل الغيبة بالمحنة فقال: «وأمّا ما روي من الأخبار من امتحان الشيعة في حال الغيبة وصعوبة الأمر عليهم واختبارهم للصبر عليه فالوجه فيها الإخبار عما يتّفق من ذلك من الصعوبة والمشاقّ لا أنّ اللّه تعالى غيّب الإمام ليكون ذلك، وكيف يريد اللّه ذلك وما ينال المؤمنين من جهة الظالمين ظلمٌ منهم لهم ومعصيةٌ واللّه تعالى لا يريد ذلك... وأخبروا [يعني الأئمّة] بما يتّفق في هذه الحال وما للمؤمن من الثواب على الصبر على ذلك والتمسّك بدينه إلى أنْ يفرّج اللّه تعالى عنهم»[1].

هذا الرأي ينقض أكثر ما اجتهد النعمانيّ في إثباته بما نسبه إلى الأئمّة من أحاديث، ويُظهِر أنّ علّة خوف الإمام من القتل استمرّت حاجة الفرقة إليها عند خفوت الاهتمام بعلل الغيبة لاستمرار سؤال المخالف عن الغائب، فعمل علماء الفرقة على جعل إثم الغيبة كلّه على المخالفين، فرمَوْهم بتهمة إلجاء الإمام إلى الاستتار، وحمّلوهم وزر ضياع الأحكام، وتعطيل الحدود، واندراس معالم الدين، وألزموهم بترك النصب للإمام، وبتخلية سبيله، وإطلاق يده ليخرج، أي إنّهم ألزموهم بترك الفحص عنه.

يُستفاد ممّا تقدّم أنّ الجدل في علل الغيبة اتّخذ وجهين متلازمين أحدهما مخاطبة الأولياء واستمالتهم والثناء على المتمسّك منهم بدينه أي بفِرقته؛ والآخر مقارعة المخالفين ومناظرتهم وإفساد مقالاتهم. وما يبدو من اختلاف بين المصنّفين في تعليل الغيبة بتقديم علّة على أخرى ليس تناقضاً ولكنّه من مقتضيات مقام المجادلة، فما ينفع في إقناع المخالف أو إفحامه قد لا يغني في استمالة التابع المتردّد وتثبيت الناصر المسلّم؛ وهو أيضاً من علامات تطوّر المقالة من استمالة النفوس بالخطابة وترويج الأخبار ليألف الأتباعُ العقيدة الناشئة، إلى نسبة العلّة الموجبة للغيبة إلى المخالف دون

(١) شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٢٢٦.

غيره بعدما ألف الأتباع استتار الإمام وسكنت ثائرة الحيرة وجوّز الجدل ظهور الغائب لبعض أوليائه.

٢ ـ أحوال الغائب

يبدو من مصنّفات الشيعة الاثني عشريّة تطوّر ظاهر في معالجة مسألة الغيبة. فالكليني المتوفّى في عام انتهاء الغيبة الصغرى وبداية الغيبة الكبرى (٣٢٩/ ٩٤١) اكتفى بذكر الأحاديث المنسوبة إلى الأئمّة في الغيبة، وما جاء في شدّة المحنة بها وعِظم أجر الصابر فيها، وما جاء في التوقيت وبعض ما رُوي في العلل... وجعل النعمانيّ (٣٤٥/ ٩٥٦ أو ٣٦٠/ ٩٧١) الكتاب كلّه في الغيبة وحاول الإجابة عن الأسئلة التي ألحّت على الأتباع بعد إعلان الغيبة التامّة واستبداد الحيرة وسأْم النفوس، فاجتهد في إثبات الغيبة بأخبار نسبها إلى الأئمّة، وعلّق على الروايات في مواضع كثيرة تعليقات اقتضاها زمنه، وثبّت الأنصار وحثّهم على الصبر في محنة سبق بها القضاء، ونقَد المخالفين المنكرين والشاكّين المتساقطين على طريق الغيبة، كما تقدّم. وأمّا الشيخ الصدوق فيُعتبر كتابه **كمال الدين وتمام النعمة** من أهمّ المصنّفات التي ساهمت في تثبيت عقيدة الغيبة. فقد وضع له مقدّمة جمع فيها اعتراضات المخالفين(١): المعتزلة والإسماعيليّة والواقفة والناووسيّة والزيديّة والجعفريّة القائلة بإمامة جعفر بن عليّ الهادي، وأجاب عنها بأجوبة من عنده وبما اختاره من أجوبة أبي سهل النوبختيّ وابن قبّة الرازيّ. والاعتراضات المذكورة في كتابه تُنِيف مفصَّلةً على الثلاثين.

وصنّف في الغيبة من بعده أعلام من علماء الفرقة، منهم الشيخ المفيد (٤١٣/ ١٠٢٢) والمرتضى (٤٣٦/ ١٠٤٤) وشيخ الطائفة (٤٦٠/ ١٠٦٧) والنصير الطوسيّ (٦٧٢/ ١٢٧٤) والمحقّق الحلّيّ (٦٧٦/ ١٢٧٧) والعلاّمة الحلّيّ (٧٢٦/ ١٣٢٥). وسنعرض الاعتراضات التي نقلها الصدوق عن المخالفين في أحوال الغائب وأجاب عنها، ونذكر ما يُحتاج إليه في إبراز الجدل وتطوّر التصنيف في الغيبة من أجوبة غيره من العلماء.

---

(١) وذكرها القاضي عبدالجبّار وأجملها في قوله: «وقد كُلّموا في الغيبة بكلام كثير، وبُيّن لهم أنّ هذا الغائب إذا لم يُعرف مولده ثمّ لم يُعرف مكانه...» ثمّ ساق كثيراً من الاعتراضات التي سنفصّل الكلام عليها. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تح. عبدالحليم محمود وسليمان دنيا، القاهرة، الدار المصريّة للتأليف والترجمة، الجزء المتمّ العشرين، القسم الثاني في الإمامة، ص ١٨٣. وأشارت إليها بعض الدراسات من غير تفصيل، انظر: Y. RICHARD, *L'Islam chi'ite*, pp. 65 - 66 .

● **فالاعتراض الأوّل** أنّ من الشيعة فرقاً ترى الغيبة، ولكنّها تنكر أن يكون الغائب محمّد بن الحسن العسكريّ، ومنها الكيسانيّة القائلة بغيبة ابن الحنفيّة؛ والناووسيّة القائلة بغيبة جعفر بن محمّد؛ والواقفة الأولى القائلة بغيبة موسى الكاظم؛ والواقفة التي وقفت على الحسن العسكريّ وقالت بغيبته[1]. وذهب الصدوق إلى أنّ الفرق المذكورة غلطت في أمر الغيبة وجهلت موضعها فاعتقدتها في من ليس بغائب[2]. ويرمي هذا القول إلى إقرار الغيبة وجعلها عقيدة قديمة من عقائد الإسلام، ونعْتِ الذين يصرفونها عن غير محلّها بأنّهم مخطئون، ليقال بعد ذلك إنّ الإماميّة هي الفرقة المحقّة التي عرفت من نصّت الأحاديث على غيبته.

وقد عوّل على الأخبار في نقض هذا الاعتراض، فروى عن السيّد الحميريّ رجوعه عن مقالة الكيسانيّة، ونقل أخباراً في وفاة ابن الحنفيّة وموسى بن جعفر والحسن العسكريّ[3]، ونقل خبراً آخر يطعن في جعفر بن الحسن ويرميه بالمجون والفجور والحمق[4]، ونسب إلى العسكريّ حديثاً ينصّ على إمامة ابنه محمّد من بعده، وأشار إلى أنّ صاحب الأمر هو الذي يخفى مولده ويغيب شخصه[5]، واستنتج من كلّ هذا أنّ بطلان غيبة ابن الحنفيّة والصادق والكاظم والحسن العسكريّ يصحّح غيبة من نصّ عليه الرسول والأئمّة الأحد عشر، وهو محمّد بن الحسن العسكريّ.

وقد أدّى اعتبار الغيبة باباً شرعيّاً يُبنى الكلام فيه على الكتاب والسنّة إلى اعتماد المجادلين على الأخبار في مجادلة المخالفين، ولكنّه انتهى إلى تحجّر الجدل، فاستدلّت كلّ فرقة على تمسّكها بأخبارها بتشبّث مخالفيها برواياتهم. وقد أشار أبو زيد العلويّ في ردّه على مقالة الإماميّة في الغيبة إلى الواقفين على جعفر بن محمّد وموسى ابن جعفر، المحتجّين لغيبتيهما بما يروونه فيهما من أخبار. وخلاصة جواب ابن قبّة الرازي - وقد تكرّر مرّات في كلام الصدوق - عن اعتراض أبي زيد أنّ العلم بموت الإمام طريقه الخبر، والشكّ في موت إمام يدعو إلى الشكّ في موت غيره؛ وأنّ الواقفة ليست فرقة واحدة، ولكن وُجد من وقف على عليّ بن أبي طالب ومن وقف على جعفر ومن وقف على ابنه موسى؛ وأنّ كل فرقة تنكر على الأخرى وتصحّح مقالتها بما تنقله من أخبار، وأصبح حجّةَ التمسّكُ بالخبر لا الخبر في نفسه، فلذلك

---

(١) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٤٢، ٤٦، ٤٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٢، ٤٦.
(٣) المصدر نفسه، ص ص ٤٥ ـ ٥٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ص ٥١ ـ ٥٢.
(٥) المصدر نفسه، ص ٣٥.

قال ابن قبّة في ردّه على الواقفة على جعفر بن محمّد: «نعلم أنّ الإمام بعد جعفر موسى بمثل ما علمتم أنتم به أنّ الإمام بعد محمّد بن عليّ جعفر، ونعلم أنّ جعفراً مات كما نعلم أنّ أباه مات، والفصل بيننا وبينكم هو الفصل بينكم وبين السبائيّة والواقفة على أمير المؤمنين صلوات اللّه عليه، فقولوا كيف شئتم»[1].

● **والاعتراض الثاني** توجّه الجدل فيه إلى الزيديّة والجعفريّة والمعتزلة وسائر المنكرين لوجود الإمام وغيبته. فمن مطاعن المخالفين أنّ محمد بن الحسن لم يظهر للناس ظهوراً تامّاً، فما الدليل على وجوده في العالم وما الطريق إلى العلم به؟[2] ومن اعتراضات الجعفريّة أنّ الإماميّة لا توجِد إنّيّة الإمام المزعوم[3]؛ وشكّت الزيديّة وعامّة المخالفين[4] في وجود ولد للحسن العسكريّ[5]، وأنكروا إمامة المعدومين لأنّ الإمامة لا تجوز إلاّ لمن يُعرَف[6]؛ وتكرّر الاعتراض المتعلّق بوجود الثاني عشر في مواضع من **كمال الدين** وأجاب عنه الصدوق بما اختاره من كلام أبي سهل النوبختيّ وابن قبّة، وما ناقضَ به هو المخالفين. ويبدو من شدّة الجدل في وجود الإمام الثاني عشر أنّ الاثني عشريّة واجهت حرجاً شديداً عند السؤال عن الإمام بعد العسكريّ من هو؟ وأين هو؟ فأوّل ما كان يسأل عنه المتابع والمخالف عند وفاة الإمام - بل قبلها أحياناً - هو: من الخلَف من بعده؟ وأين هو؟ فممارسة البيعة شعيرة من الديانة، وفيها تمسّك بالاستمرار ولا سيّما عند الاختلاف والافتراق.

السؤال الذي ردّ عليه النوبختيّ هو كيف علمت الإماميّة وجود محمّد بن الحسن؟ وهل طريق ذلك الرواية أم المشاهدة؟ فلذلك انصرف في الجواب إلى إثبات طريق معرفة الغائب وهي الخبر. وأمّا حديثه عن الاستدلال وقوله «إنّ أمر الدين كلّه بالاستدلال يُعلم»[7] فلا يُعوَّل عليه لأنّه استدلال بالخبر روايةً وتأويلاً. ولم يكن لمتكلّمي الإماميّة بدّ من الرواية في الاحتجاج للغيبة. بل إنّ المفيد وشيخ الطائفة اللذين

(١) الصدوق، **كمال الدين**، ص ١٠٤، وانظر أيضاً: ص ١٠٥، ١٠٨، ١١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٦؛ والاعتراض منسوب إلى المخالفين من غير تعيين، وقد نقله الصدوق من كتاب **التنبيه** لأبي سهل إسماعيل بن عليّ النوبختيّ، ونقل بعده أجوبة أبي سهل كما سيأتي.

(٣) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٥٩ - ٦٠.

(٤) «عامّة المخالفين» عبارة ذكرها الصدوق عند إيراده لنُتَف من كلام علماء الإماميّة - ولم يسمّهم - في إثبات وجود الغائب، ويظهر من كلامهم أنّها تشتمل على أهل الحديث أيضاً، ولكنّ الفرق المذكورة بأسمائها هي الزيديّة والجعفريّة والمعتزلة: المصدر نفسه، ص ص ٧٠ - ٧٣.

(٥) بإنكار وجوده واعتبار قسمة ميراث العسكريّ دليلاً على عدم الولد: المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٦) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٧) المصدر نفسه، ص ٩٦.

احتجّا للغيبة بكلّ الوجوه العقليّة الممكنة، لم يستطيعا الاستغناء عن الخبر في مواضع يقف فيها النظر. وما يمكن تأكيده هو اشتداد الاعتماد على الخبر بعدما أعلِنت الغيبة الكبرى وطال العهد وسئمت النفوس، وكان من أعلام هذه المرحلة النعمانيّ والصدوق، ولمّا "استقرّت" العقيدة وتمكّنت المقالة صار ما رُوي في الغيبة مادّة يختلف استعمال أهل النظر لها عن استعمال أصحاب الخبر، ويختلف استعمال كلّ فريق بتنوّع مقام الجدل واختلاف الجمهور المخاطَب بالمرويّ عن الأئمّة في الغيبة، وهذا الأمر هو الذي يفسّر جمع بعض العلماء بين الطريقتين في التصنيف، فمجادلة المخالف المنكر المكذّب للخبر ليست كمخاطبة التابع المسلّم المتعبّد بتصديق أحاديث الإمام.

وقد أجاب أبو سهل النوبختيّ عن سؤال وجود المهديّ وطريق المعرفة به بثلاثة وجوه. فقال **أوّلها** إنّ إمامة الأئمّة صحّت بالأخبار المتواترة، وإنّها لا تكون بعد الحسن والحسين إلاّ في الأعقاب، فلا بدّ من إمام بعد الحسن العسكريّ، وقد صحّت وفاته، فصحّ أنّ له ابناً موجوداً[١].

والوجه **الثاني** هو أنّ الحسن العسكريّ خلّف جماعة من الثقات العدول يروون عنه الحلال والحرام ويؤدّون كتب الشيعة وأموالهم ويخرجون الأجوبة، وقد أجمعوا بعد مضيّ الحسن على ألاّ يكشفوا اسم الخلف وأَمروا بذلك لشدّة الطلب، وكان هؤلاء أبواب الغائب إلى أن انقطعت المكاتبة[٢]، وصحّت عند الشيعة غيبة الثاني عشر بالأخبار المشهورة المرويّة في غيبته[٣].

والوجه **الثالث** فيه تمييز بين مقالة الإماميّة في غيبة الثاني عشر ومقالة الواقفة على موسى الكاظم. فمقالة الواقفة فيها إكذاب للحواسّ لأنّ الناس قد شاهدوا موسى ميّتاً ودفنوه، والثاني عشر لم يمت؛ ولم يدّع أحد رؤية الكاظم بعد وفاته ولا مراسلته، وأمّا الصلة بالإمام الغائب فلم تنقطع لوجود الباب؛ وقد قام بعد الكاظم أئمّة لهم مثل علم موسى؛ ومضى على موته أكثر من خمسين ومائة سنة، وأمّا محمّد بن الحسن العسكريّ فلم تطل المدّة في غيبته «طولاً يخرج من عادات من غاب»[٤].

---

(١) الصدوق، **كمال الدين**، ص ص ٩٦ ـ ٩٧.

(٢) الأجوبة: ما يُجيب به الإمام الغائب عن أسئلة أتباعه. فقد كان السفراء -زعموا- يوصلون إليه رقاعاً فيها أسئلتهم فيوقّع فيها الأجوبة، ولذلك تُعرف هذه الأجوبة بالتوقيعات. وانقطاع المكاتبة هو انقطاع نقل رسائل الأتباع وتوقيعاتِ الإمام بعد إعلان الغيبة الكبرى وموت السفير الرابع وانقطاع الصلة المنظّمة بين الغائب وشيعته. والأبواب هم السفراء.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ص ٩٧ ـ ٩٨.

يُبْدي جواب النوبختيّ ما طعنت به الإماميّة في مقالة الواقفة على موسى الكاظم، فقد كان قبل موته محبوساً في سجن الرشيد بعيداً عن أوليائه، ثمّ انقطع خبره وجاءت الرواية بموته واطّلاعِ الناس على جسده بتدبير الرشيد (حكم من ١٧٠/ ٧٨٦ إلى ١٩٣/ ٨٠٩) لئلاّ يُرمى به، وشهد ذلك عدد كبير يمتنع معه القول باستتاره وغيبته. وهذه الاعتراضات لا يمكن توجيهها إلى الإماميّة في الثاني عشر، فما شهد أحد موته، بل لم يرَه إلاّ عدد معلوم من الثقات، مع ما جاء في اختفائه عن الأبصار أيّاماً بعد ولادته وفي انتقاله من العسكر إلى المدينة.

يدلّ انتفاء النوبختيّ من الممطورة (الواقفة على موسى) على حاجة الإماميّة إلى التميّز عن الفرق الأخرى لأنّ الغيبة كانت يومئذ عقيدة مشتركة يحملها أنصار فرق شيعيّة حيّة، وتحقّق هذا التميّز بتعظيم مفهوم الثقة لإثبات وجود الغائب وغيبته واتّصال خبره من طريق الأبواب دون غيرهم. وفي هذا التدبير استفادة من تجربة الكيسانيّة والواقفة في ادّعاء الغيبة، فاقتبست الإماميّة عقيدة الغيبة من الفرق الشيعيّة التي سبقت إلى القول بها[١] ورَمَّتْهَا، فأحاطت شأن الغائب بطبقة من الثقات لا يأتي خبره إلاّ من جهتها ورتّبت العلاقة بين الأتباع وإمامهم من طريق الأبواب[٢]. فمن أجل هذا كان كلام النوبختيّ مشتقّاً من لحظته وزمانه، فهو أحد الثقات[٣]، وممّن رأى «الحجّة (ع) عند وفاة أبيه الحسن»[٤]، وعاصر الأبواب وجادل عن الغيبة في زمن السفارة واتّصال خبر الإمام المستتر، والأتباع يومئذ يرجون خروجه، والحيرة لم تغلبْ، والنفوسُ لم تسأم من طول الانتظار وامتدادِ الغيبة، والمنكرُ لوجود الغائب محجوجٌ بأنّ وجوده يؤكّده اتّصال خبره، والمستبعِدُ لوقوع الغيبة مردود عليه بما يروى في تجارب الناس من حكاياتِ مَن خرج في تجارة أو حرب ثمّ انقطع خبره، وبأنّ غيبة الثاني عشر حدثٌ ممكن لا تُنكره العقول ولا يخرج عن "عادات من غاب"[٥]، والمستطيلُ

---

(١) H. HALM, *Le chiisme*, p. 40; E. KOHLBERG, «From Imâmiyya...», *op. cit.*, p. 531; S. Amir ARJOMAND, *The Crisis of the Imamate*, p. 492, 494; W. MADELUNG, «al-mahdi», *EI2*, 5/ 1226-1227.

(٢) وإنْ كان أصل هذا التدبير مأخوذاً عن الواقفة: النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ٨٠.

(٣) كان أحد الذين يُرشّحون للبابيّة حتّى إنّه سئل يوماً: «كيف صار هذا الأمر إلى الشيخ الحسن بن روح دونك؟»: الطوسيّ، **الغيبة**، ص ص ٢٦٣ ـ ٦٤.

(٤) عبّاس القمّيّ، **الكنى والألقاب**، ١/ ٩٤.

(٥) «وليس في دعوانا هذه ـ غيبة الإمام ـ إكذاب للحسّ ولا مُحال ولا دعوى تنكرها العقول ولا تخرج من العادات، وله إلى هذا الوقت من يدّعي من شيعته الثقات المستورين أنّه باب إليه وسبب يؤدّي عنه إلى شيعته أمره ونهيه، ولم تطل المدّة في الغيبة طولاً يخرج من عادات من غاب»: الصدوق، **كمال الدين**، ص ٩٨.

لمدّتها يُبطل استغرابَه طولُ انتظار الواقفة الذين زُعمت غيبة إمامهم منذ أمد وهم ماكثون على ترقّبه.

ولم ينقل الصدوق أنّ النوبختيّ احتجّ بقصص القرآن لإثبات عدم خروج غيبة الإمام عن العادة، ولا يُستبعد استغناؤه عنها لقرب العهد بالغيبة. فلمّا طال الأمد اتّسع علماء الفرقة في الأخبار، فنقل الصدوق غيبات الأنبياء وأخبار المعمَّرين ومنها خبرُ ملك من ملوك الهند استغرق ثماني وخمسين صفحة[1]. واحتجّ المفيد لصحّة وجود الثاني عشر ولعدم خروج الغيبة عن العادات بنقل الثقات كما قال النوبختيّ، وبوجود الأخبار عن الأئمّة بوقوع غيبتين لا يأتي في الثانية منهما عن الغائب خبر، وبما اختصره من أخبار من غاب غيبة طويلة كالخضر وموسى ويوسف ويونس وأصحاب الكهف وصاحب الحمار[2]. واستنتج من ذلك أنّ «ما يذهب إليه الإماميّة في تمام استتار صاحبها وغيبته ومقامه على ذلك طولَ مدّته أقرب في العقول والعادات ممّا أوردناه من أخبار المذكورين في القرآن»[3]. واحتجّ المفيد أيضاً بأخبار المعمَّرين في الردّ على الذين أخرجوا الغيبة عن العادة لاستبعادهم بقاءَ الغائب صحيح البنية سليم الأدوات مدّة غيبته. وقدّم للأخبار بالإشارة إلى أنّ ما خرج عن عاداتنا نحن لم يخرج عن عادات من تقدّمنا، وأنّ ما جرت به العادة في بعض الأزمان لم يمتنع حصوله في زمن آخر، وأنّ قدرة اللّه على إبقاء الغائب شابّاً وافر القوّة والعقل تُبطل أقوال المخالفين وإن لم تجْرِ به عادة أصلاً[4].

وردّ شيخ الطائفة على هذا الاعتراض[5] بنقل الثقات، وبالأخبار الواردة بوقوع غيبتين، وبأخبار المعمَّرين. وأيّد الأخبار بإمكان حصول الاستتار من باب المعجز[6]، وبقدرة اللّه على فعل ما وقع للغائب لأنّ الهرم ممكن غير واجب[7]، واستنتج من كلّ هذا «أنّ تطاول العمر ممكن غير مستحيل»[8].

---

(١) الصدوق، **كمال الدين**، ص ص ٥٢١ ـ ٥٧٩.
(٢) صاحب الحمار لقب يراد به المذكور في سورة البقرة ٢/ ١٥٩.
(٣) المفيد، **الفصول العشرة**، ص ٧٦.
(٤) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(٥) شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ص ٨٨ ـ ٨٩.
(٦) المصدر نفسه، ص ٩٦.
(٧) المصدر نفسه، ص ٩٧؛ وقد احتجّ المفيد قبله لبقاء الغائب صحيح البنية بإمكان وقوع ذلك في قدرة اللّه: **الفصول العشرة**، ص ٩٢.
(٨) المصدر نفسه، ص ٩٧.

ما يجمع بين الصدوق والمفيد وشيخ الطائفة هو أنّهم وسّعوا مفهوم العادة وأدخلوا فيه ما يُعتقَد أنّه وقع مرّة واحدة وما جاءت به الأسطورة، ولن تخلو تجربة الإنسان من نظير يؤيّد غيبة الإمام وامتداد عمره. ولكنّ الشيخ المفيد أعرض عمّا يسارع المخالف إلى إنكاره، فاقتصر على ما نقله القرآن من غيبات الرسل دون ما يُروى في غيبات ملوك الهند والفرس لغاية بيّنها بقوله: «لم نتعرّض لذكر شيء من ذلك لعلمنا بتسرّع الخصوم إلى إنكاره لجهلهم ودفعهم صحّة الأخبار به وتعويلهم في إبطاله على بُعده من عاداتهم وعُرفهم»[1]. واكتفى بأخبار المعمَّرين من العرب دون الفرس «لقرب عهدها [العرب] منّا وبعد أولئك، وثبوت أخبار معمَّري العرب في صحف أهل الإسلام وعند علمائهم»[2]. ففارق بهذا التدبير منهج الصدوق الذي جمع الأخبار ما وسعه الجمع، ولم يُبَايِنْه لاستبعاده ما احتجّ به الصدوق لبعده في العقول، بل استجابةً للمخالف الذي أنكر على الفرقة استدلالها بالخرافات وبما لا يجوز في العقل والسمع[3]. وفارق المفيدُ وشيخُ الطائفة الصدوقَ في كيفيّة الاحتجاج بالخبر أيضاً. فهو يحتجّ بدليل الوقوع لأنّه يعتبر أخبار المعمَّرين وقائع تاريخيّة، وهما يحتجّان بدليل الإمكان لأنّ الجواز في نفسه دليل لإبطاله الامتناعَ. ويبدو عمل المفيد وشيخ الطائفة إعمالاً للعقل[4] في تأييد الغيبة، ولكنّه في الحقيقة تعطيل له، فاتّخاذ إمكان وقوع الشيء في العقل دليلاً على نفي امتناعه في الواقع معناه إبطالُ الشكّ فيه ونفيُ استبعاد وقوعه والتسليمُ بصحّة الخبر لمجرّد الإمكان. فمن أجل هذا لا يمكن إطلاق القول بأنّ احتجاج المفيد للغيبة قام على دليل العقل، لأنّ ما اعتمده واتّبعه عليه آخرون هو

---

(١) المفيد، **الفصول العشرة**، ص٨٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٣) تقدّم في الفصل الأوّل نعت المخالفين لعلم الإمام بالخرافات، ويبدو من كلام المفيد أنّه كان غرضاً لتشنيع المعتزلة الذين أنكروا عليه الجمع بين احتجاجه بدلائل العقول والقول بالغيبة، فقد جاء في **الرسالة الثانية في الغيبة**: «فقام إنسان من المعتزلة قال للشيخ المفيد: كيف يجوز ذلك منك وأنت نظّار منهم قائل بالعدل والتوحيد وقائل بأحكام العقول تعتقد إمامة رجل ما صحّت ولادته دون إمامته ولا وجوده دون عدمه، وقد تطاولت السنون حتّى إنّ المعتقد منكم يقول إنّ له منذ ولد خمساً وأربعين ومائة سنة، فهل يجوز هذا في عقل أو سمع؟»: **الرسالة الثانية في الغيبة**، تح. علاء آل جعفر، ص ١٦.

(٤) من المتعارف في دراسة التشيّع أنّ الاثني عشريّة استفادت من الكلام الاعتزاليّ، واستعملت دليل العقل في تثبيت العقائد ومنها الغيبة، انظر مثلاً: S. Amir ARJOMAND, *The Crisis of the Imamate*, pp 502 - 509، والمؤلّف يشير إلى أعمال متكلّمين من الشيعة ومنهم بنو نوبخت، وابن قبّة الرازي. ولكنّ إثبات الاستفادة من الكلام الاعتزاليّ لا يعني إثبات إعمال العقل في هندسة العقيدة.

تضييقُ دائرة الخبر في مجادلة المخالف، ومواجهة منكر الغيبة وتطاولِ عمر الإمام بسؤال: هل غيبة الإمام وتطاول عمره ممكنان في العقل أم ممتنعان؟ فإذا أجاب المخالف بنفي الإمكان عورض بما تحمله الفرقة على معنى الغيبة ويجري عند المؤمن مجرى المعجزة كاختفاء يونس في بطن الحوت وأصحاب الكهف في كهفهم وبما شاع في ثقافة الناس كأخبار المعمَّرين. ولا يلتفت المفيد في هذه القصص إلاّ إلى الإمكان لأنّ ما جاز وقوعه في زمن جاز في غيره، ومن أنكر ممكناً فكأنّما أنكر خبرَ القرآن![1] فإذا صحّ الإمكان انتزع المحتجُّ للغيبة وقوعَ الغيبة من قصص ذكرها القرآن ولم يسمّها غيبة، وأخذ تطاولَ العمر من قصّةِ نوح وأخبارِ المعمّرين، واكتمالَ البنية وسلامةَ الأدوات من قصّة يونس وأصحاب الكهف وصاحب الحمار، وجمع كلّ ذلك في الإمام الغائب. وليس للمخالف حينئذ إلاّ التسليم، أي التخلّي عن الشكّ وإسقاط السؤال الذي يثيره العقل عن احتجاب إنسان أحقاباً وخروجه بعد ذلك شابّاً في الثلاثين وافر العقل والقوّة. ولكنّ هذا الاستدلال قائم على مغالطة، فوقوع الأشياء مفرّقة في أزمان متباعدة وأحوال مختلفة لا يدلّ على حدوثها مجتمعة في رجل واحد. ونظنّ أنّ فرار مهندسي العقيدة إلى القدرة الإلهيّة لتجويز طولِ أمد الغيبة وعدم خروجها عن العادات علامةٌ على ضعف دليل الإمكان. وأمّا التمسّكُ بالخبر والأسطورة وختْلُ المخالف بإعمال العقل في ساعة تعطيله والتعلّقُ بالقدرة الإلهيّة فعلامةٌ على أنّ الجدل في الغيبة فيه مجالٌ لا يعمل فيه العقل، وله حدود لم يستطع الجدل تجاوزها فتحجّر.

وأجاب ابن قبّة عن اعتراضات ابن بشّار جواباً يقوم على الأخبار خاصّة ويؤول إلى التعلّق بالنصّ. ومنه الاحتجاج باختفاء الرسول في الغار، فقد ذكر ابن قبّة الحادثة ثمّ قال: «فإن قلت: إنّ تلك غيبة بعد ظهوره وبعد أن قام على فراشه من يقوم مقامه، قلت لك: لسنا نحتجّ عليك في حال ظهوره ولا استخلافه لمن يقوم مقامه... وإنّما نقول لك: أليس تثبت حجّته في نفسه في حال غيبته على من لم يعلم بمكانه لعلّة من العلل؟ فلا بدّ من نعم[2]. قلنا: ونثبت حجّة الإمام وإنْ كان غائباً لعلّة أخرى، وإلاّ فما الفرق؟ ثمّ نقول: وهذا أيضاً لم يغب حتّى ملأ آباؤه (ع) آذان شيعتهم بأنّ غيبته تكون وعرّفوهم كيف يعملون عند غيبته»[3]. ويلفت النظر في كلام ابن قبّة التسويةُ بين عدم

---

(١) ما أخبر به القرآن وسمّاه معجزة، كقصّة يونس وخبر أصحاب الكهف. والشيعة الاثنا عشريّة تسمّي كلّ ذلك غيبة.

(٢) كذا، والصحيح على مذهبه: بلى، إلاّ أنْ يكون أراد بسؤاله التقريرَ والإيجابَ لا الاستفهام فأوقع نعم موقع بلى. وهو أبلغ في الجدل.

(٣) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٦٤.

العلم بالمكان في استتار الرسول وعدم العلم بالوجود في حال الغائب، وهي تسوية لا تستقيم. فالأوّل لا تزول به الحجّة لأنّ الجهل بالمكان لا يؤثّر في الوجود، وأمّا الثاني فلا تثبت به حجّة لأنّ الأمر والنهي لا يكونان إلاّ بعد الوجود. ولا يُتصوّر أن يكون ابن قبّة غافلاً عن هذا التمييز، فلذلك لجأ مثل غيره من علماء الفرقة إلى التعلّق بمسألة النصّ، فقوله: «لم يغب حتّى ملأ آباؤه (ع) آذان شيعتهم بأنّ غيبته تكون» غايته إثبات الوجود بتأكيد ثبوت النصّ لأنّ الإخبار بحدوث الغيبة لا يصحّ إلاّ بعده.

ويبدو في مجادلة علماء الفرقة للمخالفين المنكرين للغيبة المطالبين بإثبات وجود الغائب إحكامُ الصلة بين الغيبة وعلم الإمام والنصّ عليه. فحديث العترة يثبت أنّ من قُرن بالكتاب في كلام الرسول «يجب أن يكون جامعاً لعلم الدين كلّه»[1]، وأن تكون معرفته بالكتاب على يقين ومعرفة وبصيرة لا استخراجاً واستنباطاً واستدلالاً[2]. ويرى ابن قبّة أنّه قد ظهر «من علم هذه الطائفة [أي الاثني عشريّة] بالحلال والحرام والأحكام ما لم يظهر من غيرهم»[3]، وأنّ الحقّ فيها لاعتماد مخالفيها في الأحكام والتأويل على الاجتهاد والرأي والقياس.

ونسب الصدوق إلى ابن قبّة قوله إنّ الكلام في الإمامة فيه أصل وفروع، فليس لمجادل أن يسأل عن وجود الغائب ويطالب بإثبات "إنّيّته" قبل البحث عن أمر أبيه. وإذا ثبت الحقّ لأبيه ثبت له[4].

وقسّم الصدوقُ المخالفين السائلين عن القائم إلى فريقين: فمن أقرّ بإمامة الأحد عشر لزمه القول بإمامة الثاني عشر للأحاديث المنقولة عنهم فيه، ومن أنكرها خرج الكلام معه من إثبات الغيبة إلى إثبات الإمامة[5].

وقال شيخ الطائفة بعدم جواز الكلام في الغيبة مع الشكّ في إمامة الغائب «لأنّ الكلام في الفروع لا يسوغ إلاّ بعد إحكام الأصول لها»[6].

قوّةُ هذا الشرط تمكينُه المجادل عن إمامة الغائب من شَغْل المخالفين المنكرين لوجوده وغيبته بالمقارنة بين الحسن العسكريّ وأخيه جعفر بن عليّ الهادي، والبحث عن أيّ الرجلين أسنّ وأعلم، والمقارنةِ بين أنصارهما في الكثرة والصدق في ما رووا

(١) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٩٩، والكلام لابن قبّة الرازي في ردّه على الزيديّة.
(٢) المصدر نفسه، ص ٧٠، والكلام منسوب إلى أحد متكلّمي الإماميّة.
(٣) المصدر نفسه، ص ١١٦.
(٤) المصدر نفسه، ص ٦١.
(٥) المصدر نفسه، ص ٥٣.
(٦) شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٧٢.

من أخبار، ويتسلّل المجادلُ من مسألة الغيبة إلى مسألة النصّ[1]. وما يلفت النظر في هذا التدبير هو اعتبار الكلام في الغيبة فرعاً على أصل هو النصّ، فإنّه علامة على اعتبار الخبر في نفسه حجّة في مجادلة المخالف. وقد مرّ في الفصل الأوّل أنّ الشيخ المفيد ذهب إلى أنّ الكلام في عين الأئمّة أي في النصّ عليهم وتسميتهم فرع على أصول هي العلم والعصمة ووجوب وجود الإمام، وردّد هذا الرأيَ من بعده المرتضى وشيخُ الطائفة. وتقدّم أنّ هذا الرأي كان تطوّراً في الاحتجاج للعقيدة بعدما عجز الخبر مجرّداً عن الإقناع. ولكن متى شكّ المخالف في الغيبة ووجود الإمام أُلزِم بالبحث في النصّ عليه واعتُبر النصّ أصلاً واسترجع قوّته على الإقناع وانفتح إلى رواية الأحاديث ونقل الآيات وتأويلها وسرد الحكايات والأساطير.

وقد أراد شيخ الطائفة تبرير الكلام على النصّ قبل النظر في إثبات الغيبة فقال: «وإنّما رجّحنا الكلام في إمامته (ع) على الكلام في غيبته وسببها، لأنّ الكلام في إمامته مبنيّ على أمور عقليّة لا يدخلها الاحتمال، وسبب الغيبة ربّما غَمُض واشتبه فصار الكلام في الواضح الجليّ أولى من الكلام في المشتبه الغامض كما فعلناه مع المخالفين للملّة فرجّحنا الكلام في نبوّة نبيّنا (ص) على الكلام على ادّعائهم تأييد شرعهم، لظهور ذلك وغموض هذا»[2]، ولكنّه لم يزد على ترديد ما احتجّ به ابن قبّة في الردّ على المعتزلة ونقله عنه الصدوق في **كمال الدين**[3]. ولا يُستغرب تقديم النصّ (الخبر) عند المحدّثين والمحتجّين بالأخبار كالصدوق[4]، ولكنّ إصرار المفيد وشيخ الطائفة عليه دليل على أنّ النظر يَقصُر عن إثبات ما لا يوجده إلاّ الخبر والأسطورة، وعلى أنّ موقف المجادل المنافح عن عقيدته اتّسم بمرونة كبيرة في استعمال أدوات الجدل. فلذلك اختلف القول في النصّ، فهو فرع يثبت بغيره عند الردّ على المنكرين له، وهو أصل تثبت به الغيبة عند الردّ على المنكرين لوجود الغائب واستتاره. وأمّا قول

---

(١) انظر ما ذكره ابن قبّة في الردّ على ابن بشّار: الصدوق، **كمال الدين**، ص ص ٦٢ ـ ٦٥.

(٢) شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٧٢.

(٣) قال الصدوق: «وإن لم يكن السائل من القائلين بالأئمّة الأحد عشر (ع) لم يكن له علينا جواب في القائم الثاني عشر... وكان الكلام بيننا وبينه في إثبات إمامة آبائه الأحد عشر (ع). وهكذا لو سألنا يهوديّ فقال لم صارت الظهر أربعاً؟ ... لم يكن له علينا في ذلك جواب بل لنا أن نقول له: إنّك منكر لنبوّة النبيّ الذي أتى بهذه الصلوات وعدد ركعاتها فكلّمنا في نبوّة النبيّ وإثباتها، فإن بطَلت بطَلت هذه الصلوات وسقط السؤال عنها»: **كمال الدين**، ص ٥٣، وانظر ما رواه عن ابن قبّة: ص ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٤) انظر الاستدلال على وجود الغائب بحديث: بدأ الإسلام غريباً...، وبأنّ الأرض تملأ قسطاً...، في كلام نسبه الصدوق إلى بعض علماء الإماميّة: **كمال الدين**، ص ص ٧١-٧٣.

شيخ الطائفة «إنّ الكلام في إمامته مبنيّ على أمور عقليّة لا يدخلها الاحتمال، وسببُ الغيبة ربّما غَمُض واشتبه» فلا يستقيم أوّله، لأنّ من الأمور العقليّة التي يومئ إليها عصمةَ الإمام ووجوبَ وجوده، والمخالفون يجادلون فيها أشدّ مجادلة، وقد مرّ كيف أنّها يدخلها الاحتمال. وأمّا آخره فوصْف دقيق لما حلّ بالفرقة بعد القول بالغيبة، فقد دخل الغموض والاشتباه على المخالفين وعلى الأتباع أيضاً، وفي كلام شيخ الطائفة إلماح إلى ما واجه الفرقة من حيرة وحرج في إثبات وجود مَن لم يره مِن الأتباع إلاّ بِضعة رجال بزعمهم. وقد صرّح ابن قبّة بهذا الحرج في ردّه على اعتراضات ابن بشّار المُطالب بإثبات وجود الإمام، فقال إنّ لهم إماماً ثبتت حجّته وهم يرجعون إليه ويقفون عند أمره، «فإن قلت: فأين ذلك؟ دلّونا عليه. قلنا: كيف تحبّون أن ندلّكم عليه؟ أتسألوننا أن نأمره أن يركب ويصير إليكم ويعرض نفسه عليكم؟ أو تسألوننا أن نبني له داراً ونحوّله إليها ونُعلم بذلك أهل المشرق والمغرب؟ فإن رمتم ذلك فلسنا نقدر عليه ولا ذلك بواجب علينا»[1]. والقول بعدم وجوب البحث عن أمر الغائب جوابٌ لجأت إليه الفرقة لمّا فرّت من جدل المخالف المطالب بإثبات وجوده وعلّلت الأتباع الحيارى بأنّ اعتقاد وجوده يغني عن البحث عن شخصه، وسيأتي تفصيله عند الكلام على أجوبة شيخ الطائفة. وأمّا الإقرار بالعجز عن إيجاد عين الإمام، فهو عينُ الاشتباه والغموض ودليلُ الحرج والحيرة بين وجود الغائب جدلاً وخبراً وفقدانه عيناً وأثراً. وهذه الحيرة هي التي شكّلت عقيدة الإماميّة في الغيبة ووجّهت علماء الفرقة في مناضلة المخالف ومؤازرة الأشياع.

ويبدو في الانتقال من مسألة الغيبة إلى مسألة النصّ أمر آخر هو الفرار ممّا فيه اختلاف إلى ما تتّفق عليه الفرق الشيعيّة المتناظرة، ومنه النصّ، وإنْ هي اختلفت في المنصوص عليه. فقد روى ابن قبّة في ردّه على الجعفريّة حديثاً يرويه أسلاف الفريقين وهو «إذا توالت ثلاثة أسماء: محمّد وعليّ والحسن، فالرابع القائم»، واستنتج منه أنّ هذه الرواية «توجب الإمامة للحسن [العسكريّ بن عليّ الهادي] وليس إلاّ الحسن وجعفر. فإذا لم تثبت لجعفر حجّة على من شاهده في أيّام الحسن، والإمامُ ثابت الحجّة على من رآه ومن لم يره، فهو الحسن اضطراراً؛ وإذا ثبت الحسن (ع)، وجعفر عندكم مبرّأ [كذا] تبرّأ منه الإمام، والإمام لا يتبرّأ من الإمام، والحسن قد مضى ولا بدّ عندنا وعندكم من رجل من ولد الحسن (ع) تثبت به حجّة اللّه، فقد وجب بالاضطرار للحسن ولد قائم»[2]. وما تتّفق عليه الاثنا عشريّة والجعفريّة أتباع

(١) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٦١.
(٢) المصدر نفسه، ص ص ٦٢ ـ ٦٣.

جعفر بن عليّ هو إمامة الحسن وأنّه لا بدّ له من خَلَف، وأمّا البراءة من جعفر واتّهامه في دينه فشيء تثبته الاثنا عشريّة دون أصحاب جعفر القائلين بإمامته، ولكنّ ابن قبّة يُعرض عن هذا ويتمسّك بالمشترَك في الخبر والعقيدة (الحديث المذكور والقول بالنصّ) لإثبات عقيدته الخاصّة في غيبة الثاني عشر محمّد بن الحسن[١].

● ومن الاعتراضات التي تعلّق فيها خصوم الإماميّة بالربط بين النص والغيبة قول المعتزلة: «لو كان الحسن بن عليّ (ع) قد نصّ على من تدّعون إمامته لسقطت الغيبة»، وردّ ابن قبّة على الاعتراض بقوله: «الجواب في ذلك أنّ الغيبة ليست هي العدم، فقد يغيب الإنسان إلى بلد يكون معروفاً فيه ومشاهداً لأهله، ويكون غائباً عن بلد آخر... وإنّما قيل غائب لغيبته عن أعدائه وعمّن لا يوثق بكتمانه من أوليائه وأنّه ليس مثل آبائه (ع) ظاهراً للعامّة والخاصّة؛ وأولياؤه ينقلون وجوده وأمره ونهيه، وهم عندنا ممّن تجب بنقلهم الحجّة... ونقلوا ذلك كما نقلوا إمامة آبائه (ع) وإنْ خالفهم مخالفوهم فيها، وكما تجب بنقل المسلمين صحّة آيات النبيّ (ص) سوى القرآن وإن خالفهم أعداؤهم من أهل الكتاب والمجوس والزنادقة والدهريّة»[٢].

يتعلّق الاعتراض بمعنى النصّ وهو الإظهار والإبانة والتعيين الصريح كما تقدّم. وخطورتُه في تبديل العلاقة بين النصّ والغيبة من علاقة أصل بفرع إلى علاقة امتناع الاجتماع؛ وفي حمل النصّ الذي عدّته الإماميّة أصلاً للغيبة على معنى الإيجاد. ومعنى الاعتراض هو: إذا صحّ النصّ فلا بدّ من إمام ظاهر، وعدمُ وجود الإمام ظاهراً بين الناس دليل على عدم النصّ. والنتيجة إمّا نصّ ولا غيبة لأنّ النصّ معناه الإيجاد والإبانة، والغيبة عدمٌ، فهما ضدّان لا يجتمعان، وهذا لا تسلّم به المعتزلة لأنّها تبطل النصّ، ولا تقبله الإماميّة لأنّه يخرم المقالة بإسقاط الغيبة وإنْ هو أثبتَ النصّ؛ وإمّا لا نصّ ولا غيبة، وهذا ينقض الأصل (النصّ) والفرع (الغيبة)، وفيه سقوط المقالة وهو ما يريده المجادل، ويؤكّده قولُه «إنّا قد علمنا يقينا أنّ الحسن بن عليّ (ع) مضى ولم ينصّ»[٣]. وبهذا الإلزام يتعذّر على الإماميّة الفرار من حرج الغيبة إلى سعة النصّ لعجزها عن إبراز الإمام المنصوص عليه، ولأنّه لا معنى للقول بالأصل والفرع بعدما صار النصّ مسقطاً للغيبة. ولم يجد ابن قبّة بدّاً من التعويل على نقل الثقات لكثرتهم

---

(١) انظر أيضاً الاحتجاج على الزيديّة بحديث الثقلين: الصدوق، **كمال الدين**، ص ص ٧٠ ـ ٧١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٣) ذكره ابن قبّة منسوباً إلى المعتزلة، والحسن بن عليّ هو الإمام الحادي عشر: الصدوق، **كمال الدين**، ص ٦٧.

وتعذّر اجتماعهم على الكذب وحصول الاضطرار بخبرهم[1]. والجواب بيّنُ الدلالة على أنّ الخلل في طريقة بناء المقالة جميعاً لا في عقيدة بعينها. فالتمسّك بنقل الثقات من أهل الفرقة معناه التمسّك بالعقيدة وإن بدا خوَرها، ونتيجته انكماش كلّ فرقة في صدفتها، وجمودها على التقليد، وحينئذ يفقد الجدل معناه، وتصبح غايته إلزام المخالف والاحتيال على النفس، فيجوز على هذا النحو قياس غيبة الإمام الثاني عشر على غيبة من يغيب عن بلد ويكون مشاهداً في غيره، وعلى غيبة الرسول في الشِعب والغار، لأنّه كان في الوقت نفسه غائباً عن قوم حاضراً عند غيرهم، ليُقال بعد ذلك إنّ الغيبة ليست عدماً ولكنّها استتار عن عين المشاهد لعلّة من العلل. وربّما استصابَ ابنُ قبّة (ت قبل ٣١٩هـ) هذا الجواب لأنّه عاش في الغيبة الصغرى (من ٢٦٠/ ٨٧٤ إلى ٣٢٩/ ٩٤١) والسفراءُ ينقلون ما يُنسب إلى الغائب من توقيعات، ولكنّ لازمه إطلاق صفة الغيبة على الناس جميعاً، فيسمّى غائباً كلّ من خرج إلى بستانه أو ركب إلى عمله أو سافر في تجارته.

وقد تخطّى الشيخ الصدوق هذا الحدّ فسوّى الغيبةَ بالظهور[2]، أي سوّى إمكانَ وجود الغائب بوجود الرسول، وإمكانَ انتقال الغائب بين الناس الذين يراهم من حيث لا يرونه بانتقالِ النبيّ بين الناس الذين يشاهدونه ويكلّمونه ويصافحونه. فمجرّدُ الجواز يكفي عنده لنفي العدم وإثبات وجود الغائب. وبهذه التسوية جرّد الصدوق الغيبة من دلالة الاختفاء لعلّةٍ طارئةٍ بعد الوجود الواقعيّ، وجعلها وجهاً ملازماً للوجود لا ينفصل عنه، وشيئاً متحقّقاً بالفعل لمن غاب الإمام عن بصره.

● ويتعلّق بهذا الاعتراض اعتراض آخر ذكر فيه الصدوق أنّ خصوم الفرقة طالبوا بوجود صاحب الزمان كوجود سلفه فقالوا «إنّه قد مضى على قولكم من عصر وفاة نبيّنا (ص) أحد عشر إماماً، كلٌّ منهم كان موجوداً معروفاً باسمه وشخصه بين الخاصّ والعامّ، فإن لم يوجد كذلك فقد فسد عليكم أمر من تقدّم من أئمّتكم كفساد أمر صاحب زمانكم هذا في عدمه وتعذّر وجوده»[3].

يشترك الاعتراضان في إبطال إمامة الثاني عشر وغيبته بتسمية غيبته عدماً، إلاّ أنّ

(١) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٦٨.

(٢) «إنّ حال إمامنا (ع) اليوم في غيبته حال النبيّ (ص) في ظهوره، وذلك أنّه (ع) لمّا كان بمكّة لم يكن بالمدينة، ولمّا كان بالمدينة لم يكن بمكّة، ولمّا سافر لم يكن بالحضر، ولمّا حضر لم يكن في السفر»: الصدوق، **كمال الدين**، ص ٩٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٢.

الثاني منهما تخطّى إبطال إمامة الغائب إلى نفي إمامة الأحد عشر. فمقالةُ الإماميّة تقوم على اعتقاد وجود اثني عشر إماماً متتالين بلا فصل؛ والنصّ يعني الإظهار والإبانة وهو ما عناه المعترض بقوله إنّ كلّ إمام قبل الغائب كان موجوداً باسمه وشخصه بين الخاصّ والعامّ؛ واتّصالُ النصّ يعني اتّصال الظهور وإيجابه، فلمّا تعذّر الظهور عُلم فقدان ما يوجبه (أي النصّ) وسقطت بذلك إمامة الأحد عشر لأنّ النصّ إذا بَطَل في زمن بطَلَ في كلّ زمن لانتقاض عدد الأئمّة ببطلانه، وهذا نقض لقول الفرقة «إنّ النصّ إذا وجب في زمن وجب في كلّ زمان، لأنّ العلل الموجبة له موجودة أبداً»[١].

هذا الاعتراض يبدي جانباً من الحرج الذي واجهه العلماء في تثبيت الأتباع على عقيدة الفرقة، فقد أثار الجدل في الغائب الشكّ في صحّة إمامة الأحد عشر، وإذا نشب الوليُّ في الشكّ خُشي عليه أنْ يرى مخْلصه في الخروج من الفرقة والرجوع عن المقالة.

وأجاب الصدوق عن هذا الاعتراض بتعليق ظهور الحجّة واختفائه بالإمكان والتدبير لأهل الزمان وبما تقتضيه الحكمة من حاله[٢]، وأيّد جوابه بالأخبار وبتأويل الآيات[٣]. وأهمّ ما في جوابه اعتبارُه الغيبة سنّة كونيّة جرى عليها نظام العالَم، وذهابُه إلى أنّ غيبة الثاني عشر إجراء لسنّة اللّه التي جرت بأنّ في الأنبياء والأوصياء من آدم إلى محمّد مستعلنين ومستخفين[٤]. وقد مرّ الكلام على هذا التبرير في العلّة الثانية.

---

(١) الصدوق، **كمال الدين**، ص ١٢٦، والقول لابن قبّة الرازيّ.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٣) يُفهم من الأخبار التي ساقها الصدوق أنّ إبراهيم غاب أربع غيبات: **الأولى** «أنّ اللّه عزّ وجلّ غيّب أثر إبراهيم (ع) وهو في بطن أمّه حتّى حوّله عزّ وجلّ بقدرته من بطنها إلى ظهرها»؛ **والثانية** أنّه «أخفى أمر ولادته» فأخفته أمّه في غار «ثمّ جعلت على باب الغار صخرة... وجعل يشبّ في اليوم كما يشبّ غيره في الجمعة... فمكث ما شاء اللّه أنْ يمكث» ثمّ زارته أمّه «فأخذته وضمّته إلى صدرها وأرضعته ثمّ انصرفت عنه»؛ **والثالثة** غيبته «حين نفاه الطاغوت من مصر»؛ **والرابعة** «سار فيها في البلاد وحده للاعتبار»: الصدوق، **كمال الدين**، ص ص ١٣٨ ـ ١٤٢. وفي وصف الغيبة الثانية شاهد على أنّ مؤلّف الأساطير لا يسلم من الزلل، فإذا كان إبراهيم يشبّ في اليوم كما يشبّ غيره في الجمعة فكيف ترضعه أمّه وقد كبر؟ وأمّا الغيبة الثالثة فتأويل لآيات من سورة مريم (١٩/ ٤٨-٥٠) بتفاصيل من سفر **التكوين** (١٢/ ١٩ ـ ٢٠). وأمّا **الرابعة** فتدلّ على أنّ الغيبة تكون أحياناً باختيار الغائب وإرادته. وانظر أيضاً: **تفسير القمّي**، ١/ ٢١٣-٢١٤.
وقال شيخ الطائفة: «وقد نطق القرآن بقصّة إبراهيم عليه السلام وأنّ أمّه ولدته خفيّاً وغيّبته في المغارة حتّى بلغ، وكان من أمره ما كان»: **الغيبة**، ص ٨٤. ولم ينطق القرآن بشيء من خبر ولادة إبراهيم وإخفائه في الغار ومصّه اللبن من إبهامه، وإنّما الناطق أساطير منسوبة إلى الباقر والصادق.

(٤) دليله حديثٌ ينسبه إلى الصادق، وتأويلُ آية النساء ﴿وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلاً لَمْ =

● ويتّصل بهذا الاعتراض سؤال آخر هو: لماذا وقعت الغيبة بالثاني عشر في زمان كثرت فيه الشيعة وسهل الوقت[1] ولم تقع بمن سبقه من الأئمّة في زمن شديد كانوا يُطالَبون فيه بالبراءة من عليّ بن أبي طالب؟

تعلّق الصدوق بعلّة خروج القائم بالسيف لردّ الاعتراض. فقال إنّ الزمن في عهد الثاني عشر «أصعب والمحنة أشدّ ممّا تقدّم من أزمنة الأئمّة السالفة»، لأنّه شاع عن الأئمّة بين الأولياء والمخالفين أنّ الثاني عشر هو صاحب السيف. وعدَل السلاطينُ عن إيذاء الأئمّة لمنزلتهم من الصدق والعلم والفضل، ولما يقتضيه التدبير من إيجاب ظهورهم، وليصل كلّ إنسان إلى ما يستحقّه من هداية أو ضلال[2]. وأمّا زمن الغيبة فهو زمن صاحب السيف، ويجوز أن يُنمي أولياؤه خبره إلى المخالفين فيكون في ذلك هلاكهم، فوقى الإمام شيعته بالاستتار. فإذا أشاعوا خبره وعدا عليهم سلطان أو صاحب فتنة لم يكن ثمّة إمام يُتّهم فتخمد حينئذ الفتنة ويسْلم الشيعة ويكون ذلك سبيلاً إلى زوال الحيرة واستيقان الحيران صحّة إمامة الغائب[3].

وجاء هذا التعليل عند المفيد وشيخ الطائفة أيضاً. ويبدو في إشارتهما إلى مسالمة الأئمة الأحد عشر ونبذهم الخروج بالسيف وتديّنهم بالتقيّة حرصهما على تبرئتهم من تهمة الخروج على السلطان والخوض فيه، واتّهامهما الذين حملوهم من بلد إلى بلد وقتلوهم.

المسألة المهمّة التي يشترك فيها تعليل الصدوق والمفيد وشيخ الطائفة يبيّنها قول الأخير «كان المعلوم من حال آبائه لسلاطين الوقت وغيرهم أنّهم لا يرون الخروج عليهم... بل كان المعلوم من حالهم أنّهم ينتظرون مهدياً لهم، وليس يضرّ السلطانَ اعتقادُ من يعتقد إمامتهم إذا أمنوهم على مملكتهم ولم يخافوا خُبْلَتهم، وليس كذلك

= نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾ (٤/ ١٦٤)؛ وأهمّ ما يميّز تأويل الصدوق لآي القرآن اعتباره كلّ غياب، أيّاً كانت صورته، غيبة كغيبة الثاني عشر.

(١) عبارة الاعتراض هي: «وهم في هذا الحال وادعون سالمون، وقد كثرت شيعتهم وتوافرت أنصارهم وظهرت كلمتهم بموالاة كبراء أهل الدولة لهم وذوي السلطان والنجدة منهم»: الصدوق، **كمال الدين**، ص ٥٤.

(٢) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٥٤. والعلّة المانعة من وصول الأذى إلى الأئمّة تُرجِع اختلاف سيرهم ظهوراً وتقيّة واستتاراً إلى قضاء اللّه، وعبّر الصدوق عن هذا بالحكمة والتدبير لأهل الزمان. وقال في أوّل كلامه: «إنّ خصومنا قد جهلوا آثار حكمة اللّه تعالى وأغفلوا مواقع الحقّ ومناهج السبيل في مقامات حجج اللّه»، المصدر نفسه، ص ٣٢. وانظر أيضاً: ص ٥٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ص ٥٥ ـ ٥٦.

صاحب الزمان (ع) لأنّ المعلوم منه أنّه يقوم بالسيف ويزيل الممالك ويقهر كلّ سلطان»[1]. فالمرجّح أنّ الحكم العبّاسيّ الذي كان يرصد حركة العقائد والأفكار في المجتمع كما يفعل كلّ نظام سياسيّ مستبدّ لم يخِفْه إمام مستخفٍ لم يثبت له مولد ولا وجود ولكن أخافه اعتقاد الشيعة وجوب الخروج في المستقبل «لإقامة دولة الحقّ والانتصاف من الظالمين»، وأنّ اقتران الغيبة بوجوب الخروج وترك التقيّة كان تطوّراً مهمّاً في موقف الاثني عشريّة من السلطان. وما نزل بالشيعة من تضييق ومطاردة ـ إنْ صحّ ـ لم يكن لطلب الغلام المستتر ولكنْ لاستئصال العقيدة المستيقظة، أي لاستئصال الأمل الذي حيي في النفوس بإمكان الخروج في زمن لعلّه يكون قريباً. وأمّا ما تذكره مصنّفات الفرقة من شدّةٍ في البحث وحراسةٍ لبيت الحسن العسكريّ وجواريه للقبض على الغلام فيحتاج إلى تدقيق شديد. فكيف صدّق العبّاسيّون كلّ هذا وبذلوا الجهد في الطلب ومصنّفاتُ الفرقة تقول إنّ حديث الغائب كان شائعاً في الناس وفيه أنّ اللّه يستر ولادته ويخفي شخصه ويغيّبه فلا يدركه من يطلبه؟ وكيف قنع سلطان الوقت من الأحد عشر بالصمت ولم يقنع من الثاني عشر بالغيبة؟ وكيف اطمأنّ إلى إمام ظاهر يخالط شيعته ويدين بالتقيّة وخشي على سلطانه من إمام غائب لا يخرجُ إلاّ بعد علامات لم يظهر منها يومئذ شيء؟ وإذا كان السلطان العبّاسيّ قد اشتدّ في البحث وأمعن في طلب الغلام لقتله ولم يتورّع قبل ذلك عن قتل بعض آبائه فلماذا لم يستأصلهم ليستريح من الإمام المتربّصِ به في العدم؟

الاشتغال بهذه الأسئلة وما كان من جنسها انتظام في الجدل العقيم، ولكن ذكرناها للإشارة إلى أنّ حادثة البحث عن الثاني عشر لم تصل إلينا كما حدثت. نعم، يروى أنّ العبّاسيّين فتّشوا دار الحسن العسكريّ[2] بتدبير أخيه جعفر المنافس في الزعامة والميراث معاً، ولكنّ علماء الفرقة بالغوا في وصف طلب الغائب لأنّهم كانوا يحتاجون بعد وقوع الغيبة التامّة إلى إثبات وجوده للردّ على المنكر وتثبيت الحيران.

● وقد أثار المجادلون في علّة استتار الإمام دون من تقدّمه من الأئمّة سؤالاً آخر هو: ما علّة استتاره عن أوليائه؟ وجاءت في ردود العلماء تعليلات كثيرة منها أنّه يجوز عليهم إشاعة خبره بحسن الظنّ أو في ساعات الجدل[3] فيؤدّي ذلك إلى الهلاك؛ ومنها أنّه يجوز عليهم إشاعة خبره والتحدّث باجتماعهم معه سروراً به[4]. وجوّز الشيخ

(١) شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٢٢٣.

(٢) **الكليني**، ١/ ٣٩٠ ـ ٣٩١؛ الصدوق، **كمال الدين**، ص ٩٧.

(٣) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٥٥.

(٤) شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٧٨.

المفيد على بعض الأولياء الارتداد والعناد إذا ظهر لهم الغائب لأنّهم غير معصومين من الخطأ[1]. وقال شيخ الطائفة إنّ أقوى ما يعلّل به هذا الاستتار هو أنّ ظهور الغائب لا بدّ معه من معجز يثبت صدقه، ويجوز أن تعترض شبهة على الوليّ الذي لم ينعم النظر فيعتقد أنّه كذّاب ويذيع خبره فيصل إلى الأعداء[2]. وقال المفيد أيضاً إنّ أولياء الإمام الثاني عشر لم يكونوا عند وجوده مهيّئين للخروج والقتال، ولم يكن «في الأرض من شيعته طرّاً من يصلح للجهاد وإن كانوا يصلحون لنقل الآثار وحفظ الأحكام والدعاء له بحصول التمكّن من ذلك»[3]، ولو أنّه خرج لأهلك نفسه وشيعته، فوجبت عليه التقيّة ووجب لعصمته من الزلل استتارهُ إلى حين اجتماع الأنصار وتحقّق «المصلحة العامّة في ظهوره بالسيف»[4].

يُستفاد من جملة ما جاء في تعليل غيبة الإمام عن أوليائه أنّ علماء الفرقة لم يستثنوا بعض الأتباع من إمكان قتلهم إيّاه إذا ظهر لشبهةٍ تعرض لهم أو ردّةٍ أو سرورٍ أو حسنِ ظنّ؛ إلاّ أنّ الجواب الأخير الذي ذكره المفيد فيه مبالغة في "تعجيز" الأنصار لتبرير عدم الخروج ولرمي السلطان المخالف بتهمة ملاحقة فئة قليلة مسالمة؛ وفيه أيضاً أمران مهمّان يظهران تطوّر الاحتجاج للغيبة:

● **الأمر الأوّل** أنّ مصنّفات الفرقة تحدّثت عن الوجوه الخفيّة في تعليل الغيبة، إلاّ أنّ الصدوق يسمّيها الحكمة[5] ويسمّيها الشيخ المفيد المصلحة العامّة، ولهذه التسمية صلة برأيه في اللطف والأصلح. فهو يعتقد «أنّ اللّه تعالى لا يفعل بعباده ما داموا مكلّفين إلاّ أصلح الأشياء لهم في دينهم ودنياهم وأنّه لا يدّخرهم صلاحاً ولا نفعاً»، وأنّ اللّه يفعل بجوده وكرمه ما هو لطف للعباد في تكليفهم[6]. ويبدو الأثر الاعتزاليّ في القول بأصلي اللطف والأصلح اللذين اقتضيا الالتفات إلى مصلحة

---

(١) المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ١١١.

(٢) شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٨٠.

(٣) يعني التمكّن من الخروج. المفيد، **الرسالة الرابعة في الغيبة**، ص ١٣.

(٤) المفيد، **الرسالة الرابعة في الغيبة**، ص ١٣. وقوله «لأنّه لو ظهر بغير أعوان لألقى بيده إلى التهلكة، ولو أبدى شخصه للأعداء لم يألوا جهداً في إيقاع الضرر به، وإراقة دمائهم على الاستحلال» يثبت أنّ خروج الحسين بغير أعوان لم يكن تدبيراً دقيقاً، وقد انتبه له فأراد الرجوع ولكنّ جيش ابن زياد اضطرّه إلى القتال. والإماميّة تردّ هذا التعليل لأنّه يخدش العصمة المانعة من الوقوع في الخطأ، فلذلك جعلت الرواياتُ خروجَ الحسين إلى معركة الطفّ أمراً ماضياً بقضاء إلهيّ.

(٥) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٣٢، ٣٤، ٥٤، ٩٠.

(٦) المفيد، **أوائل المقالات**، ص ٥٩.

الناس[١]، ولا سيّما في قول البغداديّين من المعتزلة الذين ذهبوا إلى أنّه يحسن من اللّه تكليف من عَلِم أنّه لا يؤمن إذا علم أنّه يؤمن جماعة من الناس بتكليفه. وقد مرّت الإشارة إلى ترك المفيد الاحتجاج بما يسارع المخالف إلى إنكاره من الأخبار، واقتضى الجدل من علماء الفرقة الاستعانة بالكلام في ردّ ما لا ينفع معه الخبر ولا يقنع. ويبدو هذا الأمر في حوار جرى بين المفيد ومعتزليّ سأله: «خبّرني عن الإمام الغائب عندكم أهو في تقيّة منك كما هو في تقيّة من أعدائه أم هو في تقيّة من أعدائه خاصّة؟». فنفى المفيد أن يكون الإمام في تقيّة منه[٢]. ولمّا سأله المعتزليّ عن علّة عدم ظهوره له وهو يأمنه ولا يخاف على نفسه منه، كان ممّا أجاب به المفيد أنّ الغائب علم أنّ من حصلت له المعرفة التامّة المانعة من مقارفة الكفر لا يزول عن معرفته ولا يرجع عن اعتقاد إمامته ولا يشكّ فيه، وأنّ استتار الإمام أصلح للوليّ الذي لا خوف منه عليه، لأنّ الأعمال المقرونة بالمشقّة أعظم ثواباً من الحاصلة بالسهولة، قال: «فلمّا علم (ع) ذلك من حالنا وجب عليه الاستتار عنّا لنصل إلى معرفته وطاعته على حدّ يكسبنا من المثوبة أكثر ممّا يكسبنا العلم به والطاعة له مع المشاهدة وارتفاع الشبهة التي تكون في حال الغيبة والخواطر». وأضاف: «مع أنّ أصلك في اللطف يؤيّد ما ذكرناه ويوجب ذلك وإن علم أنّ الكفر يكون مع الغيبة والإيمان مع الظهور، لأنّك تقول: إنّه لا يجب على اللّه تعالى فعل اللطف الذي يعلم أنّ العبد إن فعل الطاعة مع عدمه كانت أشرف منها إذا فعلها معه، فكذلك يمنع الإمام من الظهور إذا علم أنّ الطاعة للإمام تكون عند غيبته أشرف منها عند ظهوره، وليس يكفر القوم به في كلا الحالين». فقال المعتزليّ: «هذا لعمري جواب يستمرّ على الأصول التي ذكرتها والحقّ أولى ما استُعمِل»[٣].

يقوم هذا الاستدلال على أصلي الأصلح واللطف. وقد اقتضى الأصل الأوّل استتار الإمام لأنّ العملَ الحاصل بمشقّة أعظمُ ثواباً من المتحقّق من غيرها[٤]. والمشقّةُ

---

(١) انظر: عائشة المنّاعي، **أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية**، قطر، دار الثقافة، ط١، ١٤١٢/١٩٩٢، ص ص ٣١٠ ـ ٣١١؛ SACHEDINA, *Islamic Messianism*, pp. 110 - 111, 118, 122 - 125؛ عبدالكريم عثمان، **نظرية التكليف: آراء القاضي عبدالجبّار الكلامية**، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٣٩١/ ١٩٧١، ص ص ٣٨٦ ـ ٤٠٨. وراجع في نشوء مقالة اللطف والأصلح وجدل المعتزلة والأشاعرة فيها: محمّد بوهلال، **الغيب والشهادة في فكر الغزاليّ**، دار محمّد عليّ/كليّة الآداب بسوسة، تونس، ط١، ٢٠٠٣، ص ص ١٩٢ ـ ٢٢٨.

(٢) المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ١١٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ص ١١٣ ـ ١١٥.

(٤) تعليق الثواب الجزيل على المشقّة له صلة بقول المعتزلة إنّ «الثواب المستحقّ للمكلّف على اللّه تعالى إنّما يكون بسبب المشقّة»: انظر: المنّاعي، **أصول العقيدة**، ص ص ٣٣٦ ـ ٣٣٧.

المعترضةُ الوليَّ في هذا السياق هي ما سمّاه المفيد «الشبهة التي تكون في حال الغيبة والخواطر»، أي الحيرة التي نزلت بالأتباع بسبب الغيبة واشتدّت بتشكيك المخالفين ورجوع المتساقطين. ولكنّ الطائفة التي تعلّق بها سؤال المعتزليّ هي التي صحّت عندها المعرفة بالإمام حتّى ارتفعت تقيّته منها، وهذا معناه أنّ هؤلاء لا تعرضُ لهم شبهة، وسقوطُ الشبهة فيه ارتفاع المشقّة، وارتفاعُ المشقّة فيه انتفاء عظم الثواب، وانتفاءُ عظم الثواب يفسد العلّة التي أوجبت استتار الغائب عن الفئة العارفة المستيقنة من شيعته ويُظهِر الاختلال في استدلال المفيد.

ولا يستقيم أيضاً الجواب القائم على اللطف. فاللطف الذي يشير إليه المفيد هو ظهور الإمام، وإنّما شرُفت طاعة العبد للمشقّة الواقعة بعدم اللطف أي بعدم ظهور الإمام، وقد بيّنّا ارتفاعها بحصول المعرفة المانعة من الشبهة. فلا يصحّ إذن أن تكون الطاعة ممّن عرف ولم يزُل عن العقيدة ولم يرْتبْ واستيقن بالدليل أشْرَفَ عند عدم اللطف منها عند حصوله، وإنّما هي طاعة واحدة ثابتة بالدليل والمعرفة لا تشْرُفُ بغيبةٍ ولا تنحطُّ بظهورٍ. وأمّا قول المفيد: «وإن علم أنّ الكفر يكون مع الغيبة والإيمان مع الظهور» وقوله: «وليس يكفر القوم به في كلا الحالين»، فلا يتعلّق بمن سأل المعتزليّ عن علّة استتار الإمام عنهم ولكن بمن تجوز تقيّة الإمام منه من أتباعه، أي بعامّة شيعته، لأنّه لا مجال للحديث عن كفر العارف باللّه وبالرسول والأئمّة عند المفيد ولا سيّما مع مذهبه في المعرفة والموافاة[1]. فتعليلُ الغيبة باللطف مغالطة انحرف بها المفيد عن أصل المسألة وأدخل في الجواب من لم يتعلّق بهم السؤال فحمل المعتزليَّ على التسليم لأنّه جادله بأصول مقالته.

وذكر المرتضى أنّه سأل شيخه المفيد: إذا كانت الغيبة عن الأولياء لطفاً في حصول الطاعة منهم على وجه أشرف من وقوعها عند ظهوره أفلا يكون الظهور سبباً في منع هذا اللطف؟ فأجاب المفيد بأنّه لا يُنكَر أن يعلم اللّه أنّ استمرار الاستتار يكون سبباً في فسق الأولياء فسقاً يستحقّون به من العقاب فوق ما يفوتهم من الثواب، فيكون الظهور حينئذ سبباً في دفع العذاب عنهم وهو أنفع لهم، أي أصلح، وبأنّه لا يستحيل علْم اللّه بأن يكون ظهور الإمام سبباً في إيمان الأعداء، ولو أنّه لم يُظهِره لمكثوا على

---

(١) «إنّني أعلم أنّي عارف باللّه عزّ وجلّ وبرسوله (ص) وبالأئمّة (ع)، وهذه المعرفة تمنعني من إيقاع كفر غير مغفور والسعي على دم الإمام (ع). بل إخافته عندي كفر غير مغفور»: المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ١١٢. وانظر الموافاة في: المفيد، **أوائل المقالات**، ص ٨٣؛ فضل اللّه، **النظريّات الكلاميّة**، ص ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣؛ Etan, KOHLBERG, «Muwâfât Doctrines in Muslim Theology», (in) *SI*, LVII, Paris, 1983, pp. 47 - 66.

كفرهم فوجب في الحكمة إظهاره لعموم الصلاح[١].

وعلّل بعض علماء الفرقة استتار الإمام عن شيعته بمنع الأعداء له من التصرّف وبسط يده بسطاً فيه انتفاع الوليّ والعدوّ، وبعدم الفائدة في ظهوره لأوليائه لأنّ النفع لجميع الأمّة لا يكون إلاّ بظهوره للجميع. وأبطل شيخ الطائفة هذا التعليل لأنّه يؤدّي إلى القول بعدم انتفاع الشيعة بأئمّتها الظاهرين بعد عليّ بن أبي طالب لأنّهم كانوا مدفوعين عن الإمامة، وبعدم انتفاع شيعة عليّ به قبل تولّيه؛ ويؤدّي أيضاً «إلى سقوط التكليف الذي الإمام لطفٌ فيه عن شيعته، لأنّه إذا لم يظهر لهم لعّلة لا يرجع [ترجع] إليهم ولا كان في قدرتهم وإمكانهم إزالته [إزالتها] فلا بدّ من سقوط التكليف عنهم»[٢].

يبيّن كلام المفيد وشيخ الطائفة قيام الجدل في الغيبة على المفاهيم الكلاميّة بدل الخبر[٣]، فقد صارت الغيبة "مسألة علميّة"[٤]، وكان يقال قبلهما: «إنّ القول بغيبة صاحب الزمان (ع) مبنيّ على القول بإمامة آبائه، والقولُ بإمامة آبائه (ع) مبنيّ على القول بتصديق محمّد (ص) وإمامته، وذلك أنّ هذا باب شرعيّ وليس بعقليّ محض، والكلام في الشرعيّات مبنيّ على الكتاب والسنّة»[٥]. والبدل لا يعني الاستغناء عن الخبر بل تَبدُّلَ موقع الخبر ووظيفته، فقد تأخّر عن النظر وصار يُستعمل للتأييد والتأنيس: تأييد ما يدلّ عليه النظر العقليّ وتأنيس المتمسّكين بالأخبار[٦]. ويبيّن كلامهما أيضاً انتقال علماء الفرقة من الأجوبة المفردة إلى الأجوبة المركّبة. والأجوبة المفردة هي التي لا يَنظر فيها المجيبُ عن الاعتراضات في الغيبة مثلاً إلاّ إلى مسألة

---

(١) المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ص ١١٦ ـ ١١٧.

(٢) شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٧٩؛ وانظر أيضاً تصحيحه لأجوبة أُخَر عن علّة استتار الغائب عن الأولياء: ص ص ٧٨ ـ ٨٠.

(٣) استعانة علماء الفرقة بالكلام في الاحتجاج للغيبة، انظر: SACHEDINA, *Islamic Messianism*, pp. 79 - 82.

(٤) شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ١١١، ١٢١.

(٥) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٧٠، والكلام منسوب إلى أحد متكلّمي الإماميّة لم يسمّه الصدوق.

(٦) قال شيخ الطائفة في مقدّمة **الغيبة**: «أتكلّم على ما يُسأل في هذا الباب من الأسئلة المختلفة، وأردف ذلك بطرف من الأخبار الدّالة على صحّة ما نذكره، ليكون ذلك تأكيداً لما نذكره وتأنيساً للمتمسّكين بالأخبار والمتعلّقين بظاهر الأحوال»: ص ١٠؛ وقد لزم المصنّف هذا المنهج، فكان يبدأ بالكلام ثمّ يورد «طرفاً من الأخبار» تأييداً وتأكيداً ويحيل على الكتب المصنّفة فيها لئلاّ يطول بها الكتاب. والرغبةُ في عدم تطويل الكتاب كنايةٌ لطيفة عن تأخّر موقع الخبر في الدلالة وإشارةٌ إلى اختلاف المتكلّمين عن أصحاب الأخبار.

الغيبة، فيُجاب السائل عن سبب الغيبة بعلّة من العلل التي تقدّم ذكرها، ويقال للسائل عن سبب استتار الإمام عن أوليائه هو الخوف من إذاعة خبره سروراً به؛ وأمّا الأجوبة المركّبة فهي التي ينظر فيها المجيب عن علّة الغيبة مثلاً إلى جملة المقالة، فيزيّف الأجوبة التي تبطل القول بالأصلح وتنفي اللطف وتؤدّي إلى سقوط التكليف، ويعطّل العلل القديمة، ويثبت التي تتماسك بها المقالة. فلذلك ينفتح الكلام في الغيبة إلى الكلام في أفعال اللّه وأفعال الإنسان، وينصرف المجادل إلى إثبات الأصولِ القائمةِ عليها المقالةُ وإنْ جرى ذلك بتهميش أصل المسألة والاشتغال باحتمالات لا تقوم إلاّ على الجواز كما في جواب المفيد للمرتضى[1]. وربّما لم يظفر المخالف بجواب مقنع عمّا سأل عنه ولكنّه يسلّم كما فعل المعتزليّ مع المفيد "لاستمرار الأصول" التي يفكّر بها هو أيضاً.

● **والأمر الثاني** في الإجابة عن سؤال استتار الإمام عن أوليائه أنّ الصدوق قال في الاحتجاج بالعصمة لإثبات الغيبة: «العصمة ليست في ظاهر الخليقة فتُرى وتُشاهد، ولو أقررنا بإمامة إمام وأنكرنا أن يكون معصوماً لم نكن أقررنا به. فإذا جاز أن نكون مستعبدين من كلّ إمام بشيء غائب عن أبصارنا فيه جاز أن نُستعبد بالإقرار بإمامة إمام غائب عن أبصارنا لضربٍ من ضروب الحكمة يعلمه اللّه تبارك وتعالى اهتدينا إلى وجهه أو لم نهتد، ولا فرق»[2].

يوضّح هذا القول القاعدة التي اعتمدها الشيخ الصدوق لإثبات الغيبة. فقد اعتبر أنّ كلّ ما لم تره العين وجاز اعتقاده أو وجوده يبرّر وقوعها. وعلى هذه القاعدة أسّس تأويلَ الآيات وروايةَ الأخبار والمشاكلةَ بين الغيبةِ، وهي اختفاء الشخص، والعصمةِ، وهي خفاء الصفة. وكلُّ ما لا يمكن تصوّره وإدراكه والتسليم به يعلَّق على الحكمة الإلهيّة. فأمّا المخالف فيُواجه بخفاء هذه الحكمة وبعجز الإنسان عن الإحاطة بها، وأمّا الوليّ فلا يُراد منه إلاّ التسليم بانقطاع قدرته وتناهي طلبه، فيصبح إيمان الوليّ بعجزه إيماناً بالغيبة أي تمسّكاً بالأصل الذي تحتاج الفرقة إلى تثبيته في ساعة الحيرة وغلبة الشكّ، وهو الإقرار بوجود إمام غائب لحكمة خفيّة لا يعلمها الإنسان.

وفي تطوّر تعليل استتار الإمام عن أوليائه مسألة أخرى هي أنّ علماء الفرقة اهتمّوا بعقد علاقة بين الغائب والوليّ المعتقد للغيبة المنتظر لظهور إمامه. ووردت في مصنّفات الفرقة ثلاث طرائق لعقدها:

---

(١) المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ص ١١٦ ـ ١١٧.

(٢) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٩٠.

ـ **الطريقة الأولى** يبديها الدعاء الذي يُدعى الوليّ إلى ترديده، ويشتمل ما نقله الصدوق على طلب معرفة الحقّ والهداية إلى موالاة الرسول والأئمّة، وطلب رؤية الإمام ظاهراً بعد غيبته، والدعاء بتعجيل خروجه وتنكيله بالمعاندين وإقامة الدين والتفريج عن الأولياء، والدعاء بحفظه في غيبته، والصلاة عليه وعلى شيعته والدعاء لهم ببلوغ ما يأملون، وطلب الصبر على المحنة الواقعة بالغيبة[1]. وتدلّ قرائنُ على أنّ الدعاء اخترعه مهندسو العقيدة لمواجهة الحيرة الواقعة بالغيبة.

منها أنّه ليس مروياً عن الأئمّة. قال الصدوق: «حدّثنا أبو محمّد الحسن بن أحمد المكتّب قال: حدّثنا أبو عليّ بن همام بهذا الدعاء، وذكر أنّ الشيخ العمريّ قدّس اللّه روحه أملاه عليه وأمره أن يدعو به»[2]. والشيخ العمريّ هو السفير الأوّل عثمان بن سعيد، وترجِّح نسبةُ الدعاء إليه أنّ الحاجة إليه طرأت بعد انقطاع خبر الإمام والخشية من فتور علاقة الأولياء به. وهذا لا يعني القطع بنسبة الدعاء إليه ولا ينفي أن يكون مصنوعاً في زمن مَن جاء بعده مِن السفراء أو بعد إعلان الغيبة التامّة.

ومنها أنّه جاء في الدعاء: «وثبّتني على طاعة وليِّ أمرك الذي سترته عن خلقك، فبإذنك غاب عن بريّتك، وأمرَك يَنتظر، وأنت العالم غير معلّم بالوقت الذي فيه صلاح وليّك في الإذن بإظهار أمره وكشف ستره، فصبّرني على ذلك حتّى لا أحبّ تعجيل ما أخّرت ولا تأخير ما عجّلت، ولا أكشف عمّا سترته، ولا أبحث عمّا كتمته، ولا أنازعك في تدبيرك، ولا أقول: لِمَ؟ وكيف؟ وما بال وليّ الأمر لا يظهر وقد امتلأت الأرض من الجور؟ وأفوّض أموري كلّها إليك»[3]؛ وجاء فيه أيضاً: «وقوّ قلوبنا على الإيمان به حتّى تسلك بنا على يده منهاج الهدى... ولا تسلبنا ذلك [الرضى بمتابعة الغائب وبفعله]... حتّى تتوفّانا ونحن على ذلك غير شاكّين ولا ناكثين ولا مرتابين ولا مكذّبين»[4]. ويمكن اختصار هذه الجملة في اجتناب التوقيت والكفّ عن الطلب ومفارقة المرتابين والمكذّبين. والطلب هو الفحص عن أمر الغائب بالسؤال والسفر، والتوقيت هو ضرب المواعيد لخروج القائم، وقد كانا من مظاهر اضطراب الأولياء في الغيبة. وأمّا ذكر الشاكّين والمكذّبين فوصفٌ لما نزل بالإماميّة من انقسام بعد امتداد الغيبة، وقد تقدّم مثله في كلام النعمانيّ. ووظيفة الدعاء هي وكْل الوليّ إلى نفسه

---

(١) الصدوق، **كمال الدين**، ص ص ٤٦٤ ـ ٤٦٧. وقد رُويت أدعية كثيرة في كتب المزارات وأعمال اليوم والليلة، وهي تحتاج إلى بحث مفرد.

(٢) المصدر نفسه، ص ص ٤٦٣ ـ ٤٦٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٦٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٦٥.

وتفويض أمره إليه عندما يخلو بإمامه في دعائه. وليست الخلوة قطعاً للشكّ بالتقاء الأشخاص ولكنّها إحياءٌ للعلاقة بين تابع راجٍ للصبر على المحنة وإمامٍ مستور أكْثَرَ المخالفون من التشكيك في وجوده، وتجديدٌ لمفارقة أهل الأهواء من المنكرين والشاكّين. الدعاء من الأولياء تعلّق وجدانيّ بمن اشتمل عليه العدم وطعن في إمامته المخالف وزلّ عنها الحيران؛ وهو من مهندسي العقيدة عُقارٌ يُعلَّل به الأتباع في أعسر ساعات الغيبة، فليس أقلّ عند انقطاع الرجاء ووهن العلاقة بالغائب من تلهية الأتباع بالجُؤار تلهية يشعرون فيها بأنّ إمامهم معهم، وربّما شعر المجتهد منهم بأنّ دعاءه هو الذي سيُخرج الغائب من غيبته سالماً فأدمنه وأمعن في تعاطيه.

ـ **والطريقة الثانية** فصّلها شيخ الطائفة. والقاعدة التي اعتمدها في ردوده هي أنّ الإمام يجوز أن يظهر لأوليائه، والتجويز كافٍ لنفي الاستتار عنهم جميعاً[(١)]. ورأى أنّ أقوى ما يعلّل به استتار الغائب عن أوليائه هو أنّ الإمام إذا ظهر احتاج إلى معجز يدلّ على صدقه، ويجوز أن يكون في الأتباع من لم ينعم النظر لتحصيل العلم الذي يتمّ به التمييز بين المعجز والشبهة، فيؤدّي تقصيره إلى إشاعة خبره إذا ظهر، فيكون في ذلك هلاك الإمام والأتباع جميعاً. واستنتج من هذا أنّ «الوليّ إذا حاسب نفسه ورأى أنّ الإمام لا يظهر له وأفسد أن يكون السبب في الغيبة ما ذكرناه من الوجوه الباطلة وأجناسها علم أنّه لا بدّ من سبب يرجع إليه، وإذا علم أنّ أقوى العلل ما ذكرناه علم أنّ التقصير واقع من جهته في صفات المعجز وشروطه، فعليه معاودة النظر في ذلك عن ذلك، وتخليصه من الشوائب وما يوجب الالتباس. فإنّه من اجتهد في ذلك حقّ الاجتهاد ووفّى النظر شروطه فإنّه لا بدّ من وقوع العلم بالفرق بين الحقّ والباطل. وهذه المواضع الإنسان فيها على نفسه بصيرة، وليس يمكن أن يؤمر فيها بأكثر من التناهي في الاجتهاد والفحص والاستسلام للحقّ»[(٢)].

يُبيّن هذا الشاهد أموراً مهمّة:

منها أنّ إفسادَ الوجوه الباطلة في تعليل غيبة الإمام عن أتباعه وتعليلَها بما ذكره شيخ الطائفة داخلٌ في الشرط (إذا أفسد.. وإذا علم) وهذا يبدي كيف انتهى الجدلُ إلى التخلّي عمّا احتجّ به سلف الفرقة. فالوجوه الباطلة وأجناسها ليست إلاّ تعليلات استنبطها العلماء وجادلوا بها المخالف وثبّتوا بها الأتباع عندما كانت هذه الوجوه غير باطلة. وبطلانها إذن لا يعني مفارقة الحقّ ولكن يعني عجزها عن الفعل والاستمرار،

---

(١) شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٧٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨١؛ وانظر أيضاً: **التلخيص**، ١/ ٩٣ ـ ٩٤.

وهو علامةٌ على تجدّد الاحتجاج للمقالة بما انتهى إليه النظر في كلّ عصرٍ مجادلٍ[1]، وعلامةٌ على تطوّر العقيدة، فطرائق الاحتجاج للعقيدة شيء منها لأنّها مؤثّرة في كيفيّة الاعتقاد.

ومنها أنّ قول شيخ الطائفة: «وليس يمكن أن يؤمر بأكثر من التناهي في الاجتهاد والبحث والفحص والاستسلام للحقّ» يشير إلى غاية البحث وهي ظهور الغائب للوليّ إذا أتمَّ الوليُّ تحصيل العلم الذي يميّز بين الحقّ والباطل، أي بين المعجز والشبهة. وهذا التحديد يوافق النهي عن طلب شخص الإمام، ويؤكّد أنّ الطلب لا يؤدّي إلى استخراج الغائب من مكمنه، ولكن يتبرّع الغائب بالظهور لمن صار أهلا للّقاء[2] بالنظر والتحصيل. ولا يمكن أن يخطئ الناظر أنّ الغاية الحاصلة من هذا التدبير هي تحقيق تفقّه الأتباع في مقالة الفرقة لا لقاء الغائب، فذاك هو ما تحتاج إليه الفرقة بعد رسوخ عقيدة الغيبة وانِدثار أكثر الفرق المنتظرة لغائب، ومنها الكيسانيّة والناووسيّة والواقفة. ولا يمكن أن يخطئ أيضاً أنّ المنهج الذي سمّاه شيخ الطائفة الاستسلام للحقّ هو في الحقيقة استسلام لعلماء الفرقة ومهندسي العقيدة، فالحقّ المذكور لا يُبِين عن نفسه ولكن يبيّنه العلماء الذين ازداد نفوذهم بعدما انقطع خبر الإمام الثاني عشر، وصار استمرار الفرقة بعلمائها لا بأئمّتها.

ومنها أنّ العلاقة بالإمام الغائب أصبحت مسألة شخصيّة، وهذا تطوّر مهمّ اقتضاه تطوّر العقيدة. فقد كان طلب الغائب شأناً جماعيّاً في الغيبة الأولى، وظلّ كذلك عند إعلان الغيبة الثانية، وكان لا بدّ من توحيد الأتباع لمواجهة المحنة المستشرية باستتار الإمام وقَدْحَة الشكّ وغشْي الحيرة. فلمّا أَلِف الأتباع الغيبة واطمأنّوا إلى نيابة العلماء عن الغائب وقويت المقالة وفترت فرقٌ وانقرضت فرق منافسة صار طلب الغائب شأناً شخصيّاً. ولا يمكن لرجل كشيخ الطائفة أن يقول: «هذه المواضع الإنسان فيها على نفسه بصيرة» فيفوّض الأمر إلى الأتباع إلاّ بعد استيقانه رسوخ عقيدة الغيبة ووقوع

---

(١) وقد أشار شيخ الطائفة إلى هذا الأمر في مقدّمة **تلخيص الشافي** بقوله: «وهذا الذي ذكرناه، وإنْ كان شيوخنا رحمهم اللّه، المتقدّمون منهم والمتأخّرون، قد أوردوا في ذلك ما لا مزيد عليه، وبلغوا النهاية القصوى في استيفاء ما اقتضت أزمنتهم من الأدلّة والكلام على المخالفين، فإنّه قد تجدّد من شبهات القوم ما يحتاج معها إلى ترتيبات أُخَر وإلى حلّ ما استدركوه على متقدّميهم من تهذيب الطرق، مع زيادات أوردوها بنا حاجة إلى الكشف عن عُوَارها والإبانة عن توهّمهم وأغلاطهم فيها»: ١/ ٦٠ ـ ٦١.

(٢) انظر: AMIR-MOEZZI, «Contribution à la typologie des rencontres avec l'imām caché (aspects de l'imamologie duodécimaine II)», (in) *JA*, t 284, N° 1, 1996, p. 124.

الشكّ لأعيان الأفراد لا لعامّة الأتباع، فاستطاع مهندسو العقيدة حينئذ أن يكِلُوا كلّ وليّ إلى إيمانه لحثّه على أن يصير من الصفوة التي تتشرّف بلقاء الإمام. ومن قصّر في تحصيل العلم الفارق بين المعجز والشبهة فلم يظهر له الإمام لم يكن على كبيرة، ولم يكنْ تقصيره كفراً ولا ذنباً عظيماً، لأنّه لم يُخِف الإمام ولم يُنكر إمامته، والشكُّ الممكن وقوعُه منه غير حاصل الآن ولكنّه ممكن في المستقبل، فيُخشى عليه أن لا يعرف إمامه إنْ هو ظهر له. وهذا ليس كفراً ولكنّه «ذنب وخطأ لا ينافيان الإيمان واستحقاق الثواب»[1]. وهذا الشكّ غير متعلّق بإمامة الإمام لإنكارها، بل متعلّق بشخص مَن يظهر مِن غيبته هل هو الثاني عشر أم لا؟ «والشكّ في هذا ليس بكفر»[2].

هذا التحديد يبيّن أنّ الغيبة أصبحت عقيدة سائدة راسخة في الوجدان الاثني عشريّ، وأنّ الشكّ في شخص الإمام أصبح حالة يمكن أن يعيشها فرد بعينه، بعدما كانت الغيبةُ عقيدةً تبحث عن تمكّنها، والحيرةُ محنةً تعيشها الفرقة، وبعدما كان الشكّ واقعاً في ولادة الإمام ووجوده ونسبه وشخصه وسنّه وعلمه ووقت خروجه وكلّ ما يتّصل به. وكأنّ في هذا التحديد إشارة إلى الرغبة في "تأجيل" ظهور الإمام، فالقولُ بأنّ التقصير في تحصيل العلم ذنب يمكن أن يدلّ على إمكان وقوع الشكّ في إمامة الغائب في المستقبل، ولكنّه لا يدلّ البتّة على حصول الشكّ الآن؛ والقولُ بأنّ إيمان الوليّ الآن يمنع من وقوع شكّه في إمامة الغائب في المستقبل وإنْ أمكن الشكّ في شخصه؛ والإفصاحُ بأنّ المطلوب هو معرفة وجود الغائب في الجملة[3]؛ واتّهامُ بعض الأتباع بإمكان وقوع التقصير منهم؛ وتبرئتُهم من الكفر؛ وعدمُ إلحاقهم بالأعداء[4]؛ وإيجابُ الثواب لهم؛ وعدمُ القطع بظهور الغائب لمن استجمع شروط الملاقاة، كلّ ذلك يرمي إلى حفظ مواقع الأتباع في المجتمع الشيعيّ وإلى تثبيتهم على أصل العقيدة وهو اعتقاد إمامة الغائب اليوم وغداً. أي إنّ الأصل الثابت في كلّ هذا هو الإيمان بوجود غائبٍ هو الثاني عشر في سلسلة الأئمّة، وأنّه سيظهر يوماً. وأمّا معرفة شخصه، ووقت خروجه، وتبرّعه بالظهور لمن أجهد نفسه في تحصيل شروط ملاقاته، فأمور تُلقى في سديم المستقبل، وما الحاجة إلى تحقيقها بعدما سكنت الحيرة وانتشرت المقالة وانقرضت أكثر الفرق القائلة بغيبة غير الثاني عشر؟

ولا ينقض هذا الرأيُ ما تقدّم في الكلام على دعاء الغيبة، فنفس الإنسان لا تجري على نسق واحد ثابتٍ لا يتبدّل، ولكن يغشاها القلق والشكّ وتحرّكها الرغبة في

---

(١) شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٨٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ٨٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ٨٣.
(٤) المصدر نفسه، ص ٨٢.

اطّلاع الغيب وفي معرفة موقعها في منازل المؤمنين ويفتّرها التسليم والرضى، فلذلك كانت أقوالُ علماء الفرقة والأحاديثُ المنسوبة إلى الرسول والأئمّة ملائمة لهذه الحالات المتنوّعة. وهذا لا يعني نسبة مهندسي العقيدة إلى العبقريّة الخارقة، ولكنّ أجوبتهم وردودهم كانت تتنوّع بتنوّع الآراء والمواقف وتتطوّر بتطوّرها، وتجادلها بما يقتضيه الزمان وتقتضيه حال الفرقة. فما يخاطَب به الحيران لا يشاكل ما يخاطب به المسلّم المطمئنّ، وما يغني في إقناع المكتفي بأصل العقيدة يختلف عمّا يطلبه المجادل عنها. وهذا الأمر يُظهر أنّ الاشتغال باستخراج وجوه التناقض في عقيدة الفرقة إصرار على عدم الفهم، لأنّه لا يمكن لعقيدة ولّدها الجدل أن تظلّ ثابتة مستقرّة.

ـ و**الطريقة الثالثة** لعقد صلة الأتباع بالغائب يبيّنها قول المرتضى: «سؤال المخالف لنا: لم لا يظهر الإمام للأولياء؟ غير لازم، لأنّه إن كان غرضه أنّ لطف الوليّ غير حاصل فلا يحصل تكليفه فإنّه لا يتوجّه، فإنّ لطف الوليّ حاصل لأنّه إذا علم الوليّ أنّ له إماماً غائباً يتوقّع ظهوره ساعة ساعة، ويجوّز انبساط يده في كلّ حال، فإنّ خوفه من تأديبه حاصل، وينزجر لمكانه من المقبّحات ويفعل كثيراً من الواجبات»[1]. وبهذا الجواب استبْدلَ المرتضى اعتقادَ حصول اللطف بالبحث عن ظهور الشخص، وجاز التكليف من غير أن ينافي العدلَ الذي يوجب حصولَ اللطف لاستمرار التكليف الذي الإمام لطفٌ فيه، وتخلّصت الفرقة من «السؤال القويّ الذي يعتقد مخالفونا أنّه لا جواب عنه ولا محيص منه»[2]، وقوّة السؤال ليست في إثارة الإشكال بغيبة الإمام عن أوليائه ولكن في توصّل المخالف به إلى إبطال اللطف وإسقاط التكليف ونفي العدل، أي إلى تخريب جملة المقالة. وأمّا العلاقة بين الغائب والأتباع فقائمة على اعتقاد الوجود، ثمّ يُترك كلّ إنسان وشأنه، فإن أطاع امتثالاً وانزجاراً تحقّق ما أراده مهندسو العقيدة، وإن اعتقد وجود الإمام وأتى القبائح أُتي في فعله ذاك من قِبل نفسه ولم تختلّ المقالة.

وقد رتّب المرتضى على هذا الجواب افتراضاً غريباً، قال: «ومَن الذي يمتنع منهم إن ظهر له الإمام وأظهر له معجزة يعلم بها أنّه إمام الزمان وأراد تقويمه وتأديبه وإقامة حدّ عليه أن يبذل ذلك من نفسه، ويستسلم لما يفعله إمامه به، وهو يعتقد إمامته وفرض طاعته»[3]. ولم يُنقَل في تاريخ الفرقة أنّ رجلاً أصبح مقطوعاً أو به أثر

(١) نقله: شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٨٣.

(٢) المرتضى، **الزيادة المكمّلة للمقنع**، ص ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٣) هذا الجواب اقترحه المرتضى للإجابة عن اعتراض من تعلّق بخوف الإمام وانقطاعه وقال إنّ الغيبة يسقط فيها التكليف، انظر: **الزيادة المكمّلة للمقنع**، ص ٧٥.

السوط فسئل عن شأنه فقال أدّبني إمامي، ولكن يُستعمل هذا الافتراض لإجابة المخالف ولحفظ شعور الأتباع بسلطة إمامهم وسطوته بعد أن كثر الحديث عن خوفه وطال أمد استتاره.

◉ ومن الاعتراضات أيضاً: إذا استمرّت غيبة الإمام فلم يظهر ولم يتولّ إقامة الحدود ولا إنفاذ الأحكام ولا الدعوة إلى الحقّ ولا جهاد العدوّ فقد بطَلَت الحاجة إليه في حفظ الشرع[1]. ويبدو من جواب المفيد أنّه يميّز بين درجتين في حفظ الشرع: **أولاهما** بقاؤه ومراعاة الخلق في أداء ما كُلّفوه، وهذه يتولاّها الإمام ولا يسعه إلاّ الظهور إذا رأى الناس أطبقوا على ترك الشرع. ويكفي وجود الإمام في تحقيق حفظ الشرع وإن لم يظهر شخصه لِما تقدّم الكلام عليه من اللطف. والدرجة **الثانية** الإجراء، وهو لا يقتضي ظهور الإمام لإمكان قيام الأمراء والعمّال به[2]. والجواب الثاني الذي ذكره يتعلّق بعلّة الخوف من القتل، فإذا استتر الإمام خوفاً على نفسه «فضاعت لذلك الحدود وانهملت به الأحكام ووقع به في الأرض الفساد، فكان السبب لذلك فعل الظالمين دون الله عزّ اسمه، وكانوا المأخوذين بذلك المطالبين به دونه»[3]. وقد مرّت الإشارة إلى استعمال علماء الفرقة علّةَ الخوف لتحميل المخالف كلّ أوزار الغيبة، ومنها تضييع الحدود. إلاّ أنّ اتّهام الظالمين يبرّر السلوك المنحرف، فهو يشجّع الأولياء على انتهاك الحدود لعلْمهم أنّ الذنب على من حبس الإمامَ، ولا يُغني في تدارك الأحكام في الدنيا وإنْ نتج عنه محاسبة الظالمين في الآخرة.

وذكر المرتضى وشيخ الطائفة اعتراضاً يبدو أنّه مستأنف على ما أورده المفيد، وهو: ما حكم الحدود في الغيبة؟ فإنّ القول ببقائها يوجب وجود إمام يقيمها، ولكنّه غائب. وأمّا القول بسقوطها عن الجاني فيؤدّي إلى نسخ الشريعة[4]. وقال المرتضى في جوابه: «الحدود المستحقّة ثابتة في جنوب الجناة بما يوجبها من الأفعال. فإن ظهر الإمام والمستحِقّ لهذه الحدود باقٍ أقامها عليه بالبيّنة والإقرار، وإن فات ذلك بموته

---

(١) المفيد، **الفصول العشرة**، ص ١٠٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٤) المرتضى، **المقنع في الغيبة**، ص ص ٥٨ ـ ٥٩؛ شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٧٦. وذكر المفيد اعتراضاً يسأل فيه المعترضُ عن المسترشِد كيف يصنع إذا غاب الإمام، وعن المتنازعين إلى من يرجعون، ولم يذكر فيه سقوط الأحكام ونسخ الشريعة: **الرسالة الأولى في الغيبة**، تح. علاء آل جعفر، ص ص ١٣ ـ ١٤.

كان الإثم في تفويت إقامتها على من أخاف الإمام وألجأه إلى الغيبة»[1].

تبرئة الجناة من إثم أفعالهم وإلقاءُ أوزارهم على المخالف الذي ألجأ الإمام إلى الغيبة محاولةٌ للتوسيع على المنحرف من الأتباع ولتحريره من حرج الشعور بالذنب. فإذا شاع في الأولياء اقتراف الذنوب وخيف على الحدود أن تَسقط حقّاً وخُشي ضياعُ الرسوم التي تثبتها مصنّفات الفرقة، ذُكِّر الأتباع بسلطة الغائب وأنّ يده مبسوطة وعينه محيطة بهم من حيث لا يرونه، فينشئ هذا التذكير رقيباً يطارد الشيعيّ ويحمله على اجتناب الوقوع في القبائح[2]. وربما كفّت هذه الرقابةُ الوهميّة قلّةً من الأتباع عن إتيان القبيح ولكنّها منقطعة، فالخوفُ من طيف العدم يقْرضه تطاولُ الأمدِ والتمادي في انتهاك الحدّ، ويمسحه علمُ الأتباع أنّ اطّلاع إمامهم على أعمالهم قائم على التجويز لا على القطع بظهوره.

وربّما كان اتّهامُ الظالمين وتبرئة الجناة من إثم أفعالهم وإلقاؤه على ظالمي الإمام محاولةً لتمكين الغلاة مسقطي الحدود والمخالفين في كيفيّة إجرائها من الانتظام في الاثني عشريّة[3]. ويراعي هذا التدبير مسألة نفسيّة مُهمّة هي ألاّ يشعر الحديثُ العهدِ بالانتظام في الفرقة بالحرج، فشعوره بالحرج يحيي في نفسه ولاءه القديم لغير الاثني

---

(١) المرتضى، **المقنع في الغيبة**، ص ٥٨؛ **تنزيه الأنبياء**، ص ص ١٨٢ - ١٨٣؛ شيخ الطائفة، **التلخيص**، ٤/٢١٨.

(٢) «إنه قد يجوز أن يشاهد [الإمامُ] ذلك [القبائحَ] فَيَعْرِفُه بنفسه، وحال الظهور في هذا الوجه كحال الغيبة بل حال الغيبة فيه أقوى، لأنّ الإمام إذا لم تُعرف عينه ويميَّز شخصه كان التحرّز من مشاهدته لنا على بعض القبيح أضيق وأبعد، ومع المعرفة له بعينه يكون التحرّز أوسع وأسهل... لأنّا إذا لم نعرفه جوّزنا في كلّ من نراه ولا نعرف نسبه أنّه هو حتّى أنّا لا نأمن أن يكون بعض جيراننا أو أضيافنا أو الداخلين والخارجين إلينا... وإذا شاهد الإمام منّا قبيحاً يوجب تأديباً وتقويماً أدّب عليه وقوّم ولم يحتجْ إلى إقرار وبيّنة، لأنّهما يقتضيان غلبة الظنّ، والعلمُ أقوى من الظنّ»: المرتضى، **الزيادة المكمّلة للمقنع**، ص ٧٨.

(٣) نُسبت إلى الأئمّة أحاديث تمكّن الغلاة من الانتظام في الفرقة، ومنها قول الصادق: «إنّ اللّه يدفع بمن يصلّي من شيعتنا عمّن لا يصلّي من شيعتنا، ولو أجمعوا على ترك الصلاة لهلكوا. وإنّ اللّه يدفع بمن يصوم منهم عمّن لا يصوم من شيعتنا، ولو أجمعوا على ترك الصيام لهلكوا. وإنّ اللّه يدفع بمن يزكّي من شيعتنا عمّن لا يزكّي من شيعتنا، ولو أجمعوا على ترك الزكاة لهلكوا. وإنّ اللّه ليدفع بمن يحجّ من شيعتنا عمّن لا يحجّ من شيعتنا، ولو أجمعوا على ترك الحجّ لهلكوا. وهو قول اللّه تعالى: ﴿وَلَوْلاَ دَفْعُ اللّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ، وَلَكِنَّ اللّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى العَالَمِينَ﴾ [البقرة ٢/٢٥١]. فواللّه ما أنزلت إلاّ فيكم، ولا عنى بها غيركم»: **العيّاشي**، ١/٢٥٥. وأمّا أحاديث البراءة من الغلاة - وسنذكرها في موضعها - فلم تحلْ دون دخولهم في الفرقة. ولفظ الناس الوارد في الآية يعني في الروايات الاثني عشريّة الأتباع دون غيرهم، انظر: **العيّاشي**، ٣/١٥.

عشريّة، فأُبقِيت الحدود في النصوص وأُسقطت في الممارسة وأُلقيت الآثام على المخالف لتألُّف الوليّ الجديد[١].

● ومن الاعتراضات أيضاً: هل يدّعي الغائب الإمامة في غيبته أم لا؟ وكيف السبيل إلى سؤاله عن معالم الدين؟[٢] وهل تجب حجّته على الناس أم لا حجّة له حتّى يظهر؟ وأراد السائل بهذه الاعتراضات إبطال إمامة الغائب بإبراز خلوّه من أكبر صفة ينبغي أن تكون فيه وهي التصدّي لإجابة الأتباع والمخالفين والقيام بأعباء القيادة والظهور للناس وإن هو استتر بالتقيّة. ويبدو أنّها جاءت من فرق كثيرة، فلذلك لم يهتمّ الصدوق كثيراً بنسبتها إلى فرقة بعينها، فذكر أصحابها أحياناً، ونسبها أحياناً إلى "الخصوم" و"الجهّال المعاندين للحقّ". وقد لجأ الصدوق إلى علّة الخوف من القتل وإلى النصّ والقياس لدفع هذه المطاعن.

● فأمّا التعويل على علّة الخوف من القتل ففي كلامه على مسألة: كيف يجيب الغائبُ السائل عن معالم الدين؟ فقد أجاب جواباً مشروطاً هو أنّ الغائب يجيب من جاءه مقرّاً مطيعاً مسترشداً، ولا يجيب من جاءه معادياً منطوياً على المكروه لأنّه يخاف على نفسه[٣]. وفي الجواب مغالطة، لأنّ بين الموالاة والمعاداة منازل كثيرة، فليس كلّ من لم يقرّ ولم يطع انطوى على المكروه وأراد الشرّ. ثمّ إنّ الإقرار والطاعة يسقطان السؤال عن استحقاق الإمامة وهو أحد المطالب التي ينازع فيها المخالف؛ ولا يمكّنان من مشاهدة الإمام، فما كلّ من أطاع وأقرّ رأى إمامه وإن هو اشتدّ في الطلب، إلاّ ما يُروى في رؤية قليل من الخلّص إيّاه وما يُنقل في ظهوره لأعيان الأفراد في الحجّ. وأمّا تقسيمُ الناس فريقين: مطيعين ومعاندين، فتدبيرٌ لجأ إليه علماء الفرقة للردّ على المجادلين في الغيبة كما تقدّم، ومقصدُه في هذا السياق تعطيلُ السؤال عن الغائب لأنّ من أقرّ قنع بما أجاب به العلماء، ومن عاند رُمي بإخافة الإمام وإلجائه إلى الاستتار وليس له بعد ذلك إلاّ التسليم والإقلاع عن المخالفة والأخذ عن العلماء وتمنّي لقاء الغائب[٤]، أو الاستمرار على الخلاف، أي على

---

(١) تتّصل إقامة الأحكام في عصر الغيبة بقضايا التشريع والنيابة عن الإمام، انظر مثلاً: توفيق السيف، **نظرية السلطة**، ص ص ٧٥ ـ ٧٩ من الباب الأوّل، وانظر أيضاً ما جاء في البابين الثاني والثالث؛ MADELUNG, «Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam», (in) *Religious and Sects*, pp 163 - 173; AMIR-MOEZZI, *Le guide divin*, pp. 319 - 335.

(٢) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٥٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٤) عن أخبار لقاء الغائب، انظر: AMIR-MOEZZI, «Contribution à la typologie des rencontres avec =

اختيار الاحتجاب عن الإمام الثاني عشر الخائف من الظهور لأعدائه.

وقد اغتنم علماء الفرقة بعد الصدوق ومنهم المرتضى وشيخ الطائفة هذا الرأي فجعلوا إقامة الحدود وحرْب الأعداء وحمايةَ البيضة وإنصاف المظلومين وكلّ وظائف الإمام أعمالاً يجب عليه إمضاؤها والقيامُ عليها إذا أمن على نفسه غائلة العدوّ، ولا وجوب مع الخوف، فتخطّوا بهذا الجواب ما ذكره الصدوق وهو عدم إجابة السائل عند الخوف منه، أي لا جواب مع الخوف. وإنّما تمّ لهم ذلك بالجدل وتردّد سؤال المخالف عن الغائب وبحْثِ علماء الفرقة عن تطوير ردودهم عليه. وظاهرٌ أنّ جواب المرتضى ومن جاء بعده ملائم لتطوّر التجربة بعدما تحقّقت الألفة بين الأتباع والعقيدة وصارت رؤية الغائب شأناً شخصيّاً ومطلباً يدركه الولهان من الأولياء بالاجتهاد والرياضة، كما تقدّم قبل قليل.

● وأمّا التعويل على النصّ فلدفْع حاجة الغائب إلى ادّعاء الإمامة، قال الصدوق: «قد دلّ على إمام زماننا الصادقُ الذي قبله وليست به حاجة إلى أن يدّعي هو أنّه إمام إلاّ أن يكون ذلك على سبيل الاذّكار والتأكيد، فأمّا على سبيل الدعوى التي تحتاج إلى برهان فلا، لأنّ الصادق الذي قبله قد نصّ عليه وبيّن أمره وكفاه مؤونة الادّعاء؛ والقول في ذلك نظير قولنا في عليّ بن أبي طالب (ع) في نصّ النبيّ (ص) واستغنائه عن أن يدّعي هو لنفسه أنّه إمام»[١]. وهذا جواب مضطرب. فلمن يكون الاذّكار والتأكيد وعلى من يقوم البرهان والجهةُ التي يُزعم أن تذكِّر وتؤكِّد وتبرهن مشتمل عليها العدم؟ والنصّ الذي يقال إنّه نصَب الغائب وأثبته كيف صحّ حتّى يكفي مؤونة الادّعاء؟ وكيف أغنى النصّ إماماً مستوراً أو معدوماً عن ادّعاء الإمامة ولم يغن أئمّة ظاهرين معروفين بالعلم والفضل فاستدلّوا وجادلوا؟ هذه الأسئلة ـ وما كان من جنسها ـ تُظهر أنّ التعلّقَ بالنصّ الذي اعتُبر أصلاً لفرع (أي الغيبة) حيلةٌ للفرار من الحيرة في الغائب. فوجودُ الإمام الثاني عشر، واستحقاقُه الإمامة على صغر سنّه، واختفاؤه، وما يصيب الشيعة فيه، وظهورُه، وانتصافُه من ظالميه، كلّ ذلك يصحّحه النصّ عن الرسول والأئمّة، وللفرقة آيات تتأوّلها وأحاديث وأساطير تنقلها وتنازع بها[٢]. ويُستفاد من كثرة الإحالة على أحاديث إثبات الغيبة أنّ الأخبار جُمعت جمعاً

= l'imâm caché pp 109-135; Fin du temps et retour à l'origine (aspects de l'imamologie duodécimaine VI)», (in) Mahdism et millénarism en Islam, *REMMM*, N° 91, 92, 93, 94, Juillet, 2000, pp. 62 - 69.

(١) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٥٦.

(٢) انظر الخبر الذي سأل فيه الرسولُ جبريل عن هلاك قوم صالح فقصّه عليه، وأوّلُه: «يا محمّد، إنّ صالحاً بُعث إلى قومه وهو ابن ستّ عشرة سنة»: **العيّاشي**، ٢/ ١٥١؛ **تفسير القمّي**، ١/ ٣٣١.

لتبديد غموض وجود الغائب بسيرة الشاهد. فمن أجل ذلك ألقيت أسئلة الغيبة في مسألة النصّ، وانتقل الجدل مرّات كثيرة من الكلام في غيبة الإمام الثاني عشر إلى الكلام في غيبة الرسل، ومن السؤال عن مدى عمره إلى رواية أخبار المعمَّرين.

● وأمّا القياس فيبدو في قياس حال الأئمّة على أحوال الأنبياء، فقد جزم الصدوق في ردّه على خصومه بأنّ «كلّ ما كان جائزاً في الأنبياء فهو واجب لازم في الأئمّة حَذْوَ النعل بالنعل والقُذّة بالقذّة»[1]. وتعلّق في شرح هذا القول بأنّ الأنبياء هم أصول الأئمّة وأنّ هؤلاء خلفاؤهم وأوصياؤهم، واستعان على دعواه بتأويل الآيات والأحاديث المنسوبة إلى الرسول[2]. وجاوز بالتشاكل بين الأنبياء والأئمّة[3] حدّ المنزلة والطاعة والمتابعة، وأجراه على كلّ ما يُعتقد أنه حدث في حياة الأنبياء فأوجد له نظيراً في حياة الغائب أو جوّز حدوثه. فاستخرج من "غيبة" موسى أنّ إنكار إمامة الثاني عشر لوقوع الغيبة به دون آبائه يوجب إنكار نبوّة موسى لغيبته، فإنّ الغيبة لم تحدث لكلّ الأنبياء، وصحّت مع ذلك نبوّة من غاب ومن لم يغب. واستخرج منها أيضاً أنّ موسى ربّاه فرعون الذي قتل أولاد بني إسرائيل، وكذلك يجوز أن يكون صاحب الزمان «موجوداً بشخصه بين الناس يدخل مجالسهم ويطأ بُسُطهم ويمشي في أسواقهم وهم لا يعرفونه إلى أن يبلغ الكتاب أجلَه»[4].

يبدي النظر في محاجّة الصدوق لخصوم الإماميّة أنّه تأوّل آي القرآن في إثبات تشاكل الأنبياء في النبوّة، وتشاكل الأنبياء والأوصياء في الطاعة. وأمّا في إثبات إمامة الغائب وإمكان وجوده بين الناس فجادل بسيرة الأنبياء متأوّلاً ما جاء منها في القرآن وما نُسب إلى الرسول تفسيره والتبشير به، أي إنّه جادل بالأسطورة. ولا معنى ههنا للاشتغال بالنظر في حجّية الأخبار التي يوردها والأحاديث التي يحتجّ بها ووجوه التشاكل التي يستخرجها، وإنّما المهمّ الانتباه لمنهجه في الجدل. لقد فتح الشيخ الصدوق الجدلَ في الغيبة إلى الأسطورة، ووجد فيها مادّةً خصبةً لزخرفة القصص يُعلِّل بها جمهور الأتباع، ومجالاً رحيباً لاستنساخ التجارب خارج حدود العقل ومنطق التاريخ. فعوّل على فكرة تكرار التجارب وأنّ ما حدث للأمم السالفة يحدث لهذه الأمّة حَذْوَ القذّة بالقذّة، ثمّ تعدّى هذا إلى اتّخاذ تجربة الإماميّة ـ كما يراها ـ منوالاً جرت عليه تجارب الأمم السالفة. فذكر في أسطورة إدريس أنّه غاب عن شيعته عشرين عاماً في رأس جبل، ثمّ خرج عليهم وبشّرهم بالقائم من وُلْده وهو نوح. وسببُ غيبته أنّ

---

(1) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٣٤.
(2) المصدر نفسه، ص ص ٣٤ ـ ٣٩.
(3) التشاكل: عبارة الصدوق.
(4) المصدر نفسه، ص ص ٣٨ ـ ٣٩.

الجبّار اغتصب أرضاً لرجل من الرافضة، وأنّ زوجة الجبّار أرسلت أصحاباً لها من الأزارقة فقتلوا الرافضيّ، ثمّ احتالوا لقتل إدريس وطلبوه حتّى ألجؤوه إلى الاستتار[١].

تسمية أتباع النبيّ إدريس "شيعة" صحيحة بالمعنى المعجميّ، ولكنّ استعمال الكلمة بلام التعريف يجعلها تلتبس بالدلالة على الإماميّة[٢]. وأمّا تسمية من عاصر إدريس بالرافضة والأزارقة فلا يمكن تبريره إلاّ أسطوريّاً. وإنّما يُنظَر في بثّه في الأولياء إلى وظيفته وهي حمل المؤمن بالغيبة على الإيمان بأنّها ليست حدثاً عارضاً غيّب إمامَ هذا الزمان، ولكنّها حدث طبيعيّ وقانون كونيّ تجري عليه كلُّ تجاربِ الأمم[٣]، وأنّ خوف الإمام من القتل علّة قديمة، وحاجته إلى الاستتار تدبير موروث، وامتداد غيبته وطول عمره أمر مألوف، وأنّ الحيرة التي تستبدّ بالصابرين على الحقّ ليست طارئة.

ولم يغفل الصدوق عن ذكر الغاية من حكاية غيبات الأنبياء وقصص المعمَّرين فقال: «وقد ذكرنا الأنبياء والحجج الذين وقعت بهم الغيبة صلوات اللّه عليهم، وذكرنا في آخر الكتاب المعمَّرين ليخرج بذلك ما نقوله في الغيبة وطول العمر من حدّ الإحالة إلى حدّ الجواز»[٤]. وما الذي لا يجوز وقوعه في الأساطير؟ ولكنّ الجواز لا يعني

---

(١) الصدوق، **كمال الدين**، ص ص ١٢٩ ـ ١٣٤. ونسب إلى الصادق أنّه قال: «إنّ سبعين رجلاً من بني إسرائيل رفضوا فرعون إذ استبان لهم ضلالته، ولحقوا بموسى إذ استبان لهم هداه، فسُمّوا في عسكر موسى الرافضة لأنّهم رفضوا فرعون، وكانوا أشدّ ذلك العسكر عبادة وأشدّهم حبّاً لموسى وهارون وذرّيتهما، فأوحى اللّه إلى موسى أن أثبت لهم هذا الاسم في التوراة فإنّي سمّيتهم به ونحلتهم إيّاه. فأثبت موسى الاسم لهم. ثمّ ادّخر اللّه هذا الاسم حتّى نحلكموه»: الصدوق، **فضائل الشيعة**، قدّم له بالفارسيّة: حسين فشاهي، تهران، د.ت.، ص٢١. وانظر: المفيد، **الاختصاص**، ص ص ١٠٤ ـ ١٠٧.

(٢) «فلم تزل الشيعة يتوقّعون قيام نوح عليه السلام قرناً بعد قرن..»: الصدوق، **كمال الدين**، ص ١٢٩؛ «وأيقن الشيعة بالفرج»، ص ١٣٤.

(٣) انظر ردّ الصدوق على من أوجب وجود الغائب كما وجب وجودُ من قبله، المصدر نفسه، ص ص ٣٢ ـ ٣٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٢٨؛ وذكره أيضاً في ص ٨٦. وقد ذكرنا في هذا الفصل قول مهندسي العقيدة إنّ غيبة الثاني عشر لم تخرج عن عادات من غاب، وأوردنا استدلالهم بأخبار المعمَّرين. وألّف كامل سليمان سنة ١٩٧٩م كتاباً في غيبة المهديّ ورجْعته أتى فيه بالعجب الباهر، فقال عن إطالة الأعمار: «أمّا تطويل الأعمار فهو همّ أساطين الطبّ اليوم، وهم جهابذة علم الحياة الذين يبحثون بوسائلهم الأرضيّة عن تنشيط الخلايا وإصلاح الأنسجة المستهلكة وتجديد شباب الشيوخ أي إنّهم يبحثون عن شيء يعرفه اللّه ـ يا سيّد العارفين ـ فكيف ننكر عليه أنْ يجدّد الخلايا ويعيد الشباب ويطيل العمر؟ مهْ مهْ للعقول التي لا تريد أنْ تفكّر وتقابل!»، **يوم الخلاص في ظلّ القائم المهديّ عليه السلام: بحث جديد للغيبة، كشف علامات الظهور، توضيح حركة الفتح**، بيروت، دار الكتاب اللبنانيّ، ط ١٠، ١٤١٤/١٩٩٣، ص ١٥٦.

الحدوث. ونظنّ أنّ كثرة رواية الأخبار والأساطير بعد إعلان الغيبة الكبرى ووقوع الشكّ كانت جوازاً لعبور الحيرة، فقد كانت سياحة الأتباع في مجاهل الأسطورة مخرجاً من ضيق الجدل ومرارة السخرية وحقيقة التاريخ. نعم، هذه الحقيقة متنازعة، ولكن فيها ما لا يمكن دفعه كصبر الأئمّة قبل الغائب وعدم استتارهم، وكثرة الناصر وسهولة الزمان سهولة لا حاجة معها إلى الغيبة. وما نقله الصدوق في **علل الشرائع** و**كمال الدين** من أساطير وأخبار عن حياة المعمَّرين لإثبات الغيبة يصلح أن يكون مادّة لدراسة مهمّة في تأسيس العقيدة على الأسطورة، وقد أغفلتها الدراسات المشتغلة بالاثني عشريّة، ولكنّها تخرج عن غرض هذا الكتاب.

● ومن الاعتراضات أيضاً أنّ الإمام الغائب اختفى وهو رضيع أو صبيّ لا يزيد على السابعة، ولا يصلح للإمامة ابنُ سبع. ويبدو من الاعتراض الذي نسبه الصدوق إلى الزيديّة إبراز المعترض لخصال الشجاعة والبصر بالقتال والذبّ عن البيضة، وكلّها يخلو منها الرضيع والصبيّ[1]، ولا يُستغرب أنْ تهتمّ الزيديّة بهذا الاعتراض لأنّ الإمام عندها هو من خرج من نسل الحسن والحسين ودعا إلى نفسه وشهر سيفه، وقد اتّخذت الخروج إلى الجهاد سبيلاً لإثبات إمامة أئمّتها وإبطال إمامة كثير من أئمّة الاثني عشريّة[2].

أجاب الصدوق عن هذا الاعتراض بالإحالة على قصّة عيسى في إتيانه الحكم صبيّاً[3]، وبافتراضٍ هو: «أخبرونا لو آمن به بنو إسرائيل ثمّ حزَبَهم أمر من العدوّ كيف

(١) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٨٤. وانظر قول المعترض في توهين شأن الأطفال وصرف الإمامة عنهم.

(٢) أكثر أبو زيد العلويّ من تكرار فضل الجهاد لاستحقاق الإمامة وردّ عليه ابن قبّة الرازيّ، ولكنّه لم يخْفِ تبرّمه باستطالة الزيديّ بالجهاد فقال: «ولا تهوّل علينا بالجهاد وذكره، فإن اللّه تعالى إنّما فرضه لشرائط لو عرفتها لقلّ كلامك وقصر كتابك»: الصدوق، **كمال الدين**، ص ١٢٧. ويُفهم من أخبار أُخَر أنّ بعض المسلمين كانوا يعاتبون الأئمّة في ترك الجهاد والاكتفاء بالعبادة، ومنها أنّ الزهريّ (٥٢ ـ ١٢٤هـ) لقي السجّاد فقال له: «يا عليّ بن الحسين تركت الجهاد وصعوبته وأقبلت على الحجّ ولينته»: **تفسير القمّي**، ١/ ٣٠٦.

(٣) مريم ١٩/ ٣٢. تعوّل الفرقة على تأويل خبر عيسى في القرآن للتسوية بين النبيّ والإمام. عن عليّ بن أسباط قال: «قدمت المدينة وأنا أريد مصر، فدخلت على أبي جعفر محمّد بن عليّ الرضا (ع) وهو إذ ذاك خماسيّ، فجعلت أتأمّله لأصفه لأصحابنا بمصر. فنظر إليّ فقال لي: يا عليّ، إنّ اللّه قد أخذ في الإمامة كما أخذ في النبوّة، قال: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ (وَاسْتَوَى) آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [يوسف ١٢/ ٢٢]، وقال: ﴿وَآتَيْنَاهُ الحُكْمَ صَبِيًّا﴾ [مريم ١٩/ ١٢]، فقد يجوز أنْ يُعطى الحكم ابن أربعين سنة ويجوز أنْ يُعطاه الصبيّ»: **العيّاشيّ**، ٣/ ١٢٩، ١٣٩. ووضعنا الفعل (استوى) بين قوسين كما فعل المحقّق لأنّه ليس من آية "يوسف" التي جاء الخبر في تفسيرها، وإنّما جاء في سورة القَصَص (٢٨/ ١٤): ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْماً﴾.

كان يصنع المسيح (ع)؟... فإن جحدوا فقد جحدوا كتاب اللّه، ومن لم يقدر على دفع خصمه إلاّ بعد أن يجحد كتاب اللّه فقد وضح بطلان قوله»[١]. وقد مرّ أنّ كلّ ما جاز حدوثه للأنبياء جاز مثله للأوصياء عند الصدوق، ولكنّه تخطّى في هذا الجواب قياس الحادث على الحادث إلى قياس الحادث (تولّي الغائب الإمامة في سنّ من لا يصلح لها) على ما جاز وقوعه ولم يقعْ (إمكان وقوع الحرب في طفولة عيسى). ولا يجحدُ منكرُ إمامةِ الصبيان[٢] خبرَ عيسى في القرآن، ولكنّ الصدوق يرميه بهذه التهمة لأنّ إثبات إمامة الثاني عشر يقتضي عنده التسليمَ بما يُفترض وقوعه وإنْ هو لم يقع. وهذا خللٌ سببُه اعتبارُ تجربة الفرقة منوالاً تقاس عليه التجارب، والحرجُ الشديد الذي لقيه الأتباع في إمامهم الذي اجتمعت فيه خصلتان تقعدان بمنْ يُصطفى للرئاسة: صغر السنّ والغيبة عن الناس.

ونقل الصدوق جواباً آخر منسوباً إلى بعض الإماميّة في الردّ على المعتزليّ أبي القاسم البلخيّ، فيه تعويل على القول بنقض العادة؛ فلو نشبت حرب والإمام طفل «لنقض اللّه العادة فيه وجعله رجلاً بالغاً كاملاً فارساً شجاعاً بطلاً...»[٣]. وأهمّ ما في الجواب أنّه لا إمامة لغلام! فما سُمّي نقض العادة هو في الحقيقة رجوعٌ إلى الأصل وفرارٌ من صفة العجز وإقرارٌ بأنّ إمامة الصبيان تحيلها التجربة والواقع، ولكنْ ما يحيله العقل والتجربة يجيزه الجدل، فأكبر ما كان يشغل المجادلين عن العقيدة هو الردّ على المخالف وتثبيت الأتباع على المقالة لتستمرّ، فلذلك كان إلقاء الأسئلة في المستقبل مخرجاً من حرج السؤال عن الغائب، وكان المستقبل زمن الخوارق حقّاً.

● ومن اعتراضات المخالفين أنّ القول بالغيبة محدَث، وأورد الصدوق الاعتراض في ردّه على الزيديّة، وأجاب عنه بأخبار تثبت أنّ الأئمّة اثنا عشر[٤]، وحرَص في بعضها على ذكر سنة الرواية[٥]. وهذا التدبير عوّل عليه النعمانيّ[٦] كثيراً لإقناع المخالف المجادل في الغيبة بأنّ ما روي فيها نقل قبل سنة ٣٢٩ هـ. ثمّ أورد

---

(١) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٨٤.

(٢) تختلف الروايات في تاريخ وفاة الحسن العسكريّ وفي سنّ ابنه لمّا تولّى الإمامة. وقد أشار المعترض إلى هذا الاختلاف ولكنّه لم يشتغل به لحصول الإلزام على كلّ حال، وهو خلوّ الطفل والصبيّ جميعاً من القدرة على الرئاسة: الصدوق، **كمال الدين**، ص ٨٤.

(٣) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٨٤.

(٤) انظر أيضاً ردّ ابن قبّة على الزيديّة: الصدوق، **كمال الدين**، ص ١١٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٦) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٢١.

الصدوق اعتراضات للزيديّة تتعلّق بالعدد اثني عشر، وتكذّب ورود الخبر به لانحراف الناس عن وصيّة الرسول واختلافهم بعده، ولنصّ الصادق على إسماعيل ونصْبه للإمامة، ولشدّةِ الحيرة والاختلاف بعد وفاة الصادق، ولبقاءِ الناس بلا إمام بعد مضيّ الأحد عشر مع ما يروى من أنّ الأرض لا تخلو من حجّة؛ ولو صحّ حديث الاثني عشر ما جاز أن يحدث شيء من هذا[1]. وينفتح الجدل في الاثني عشر إلى مسألة النصّ، ولكن له بالغيبة صلة من جهتين:

ـ **الجهة الأولى** أنّه لو صحّ حديث الاثني عشر وأنّ الثاني عشر هو الإمام الغائب الذي أخبر الرسول بغيبته وقيامه لارتفع الخلاف في الإمامة، ولسارت الإمامة على نسق واحد من إمام إمام حتّى يقبضها الثاني عشر في تسليم من المسلمين وقبول؛ فلمّا وقع التدافع وحدثَ الانشقاق واشتدّت الحيرة عُلم أنّ أمرَ الغيبة مولّد لم يصحّ به عن الرسول خبر. وأهمُّ ما في هذا الاعتراض إخراجُه الغيبةَ من اعتبارها قضاءً إلهيّاً إلى اعتبارها تدبيراً بشريّاً تاريخيّاً وتطوّراً في التفكير السياسيّ في الإمامة، وإبرازُه وجهاً مميّزاً لهذا التفكير، فكلّما أشكل إقناع المتابع وتألُّف المخالف أو إفحامه رُمي الشأن البشريّ في دائرة القضاء الإلهيّ فصار الخلاف ردّاً على اللّه والرسول والإمام، وصار الجدل نبشاً عن طرائق إلزام المخالف لاتّهامه وتكفيره، وظلّ الفكر معطّلاً مسيّجاً بحدود التسليم.

ـ **والجهة الثانية** أنّ الجدل في هذا السياق يظهر الخَوَر في مقالة الاثني عشريّة في الإمامة. فقد تقدّم قول علماء الفرقة إنّ الإمامة لا تتجزّأ وإنّ الغيبة فرع على أصل فلا يجوز السؤال عنها قبل استقرار القول بإمامة الأحد عشر، ومرّ ما في هذا الشرط. ويمكن القول أيضاً إنّ خفاءَ أمر الغائب لم يُسعف الأتباع بنقل الإمامة نقلاً ظاهراً، وشدّةَ الاختلاف لم تُمهل الفرق المتنافسة لتدبير أمر أنصارها تدبيراً دقيقاً، فلم يُحسم أمر النصّ، ولجأت فرقٌ إلى التعلّق بمقالة الغيبة، وهي مقالة قديمة ولكنّ إحياءها مكّن القائل بها من مواجهة انقطاع النصّ، وانقطاع النسلِ محلّ الإمامة. ويبدو في هذا التعلّق وجهان متناقضان: **فالأوّل** الظاهر أنّ فيه حرصاً على انتظام أمر الجماعة وتدبير الاجتماع واستمرار الفرقة وحياة المقالة مع ما في كلّ هذا من مجادلةٍ للفرق الأخرى ومعاملةٍ للمتابع والمخالف وتقلّبٍ بين حالي السلم والحرب. **والثاني** الباطن أنّ فيه فراراً من قلق التجربة البشريّة إلى حتم القضاء[2] وخفاء الغيب وسكون الأسطورة، أي

---

(١) الصدوق، **كمال الدين**، ص ص ٧٤ ـ ٨٣.

(٢) انظر ما يروى في أنّ الغيبة، من الاختفاء إلى الظهور، لا تجري إلاّ بعهد معهود من اللّه: الصدوق، **كمال الدين**، ص ٥٩.

تفريطاً في حقّ الإنسان في صناعة تجربته بيديه وتنازلاً عن حقيقة وجوده للعدم. فلهذا، يمكن القول إنّ في نقد عقيدة الغيبة هدم الاستسلام للأسطورة، وإنّ ما قالته الفرق الإسلاميّة قديماً وما يغلُكه المُتجلْبِبون بجلابيب المذاهب وما استخرجه الدارسون حديثاً أخطأ غايته في الجملة على ضرورته وأهمّيته. فليس مهمّاً البحث في شأن الغائب: متى غاب وكم عمره ومتى قيامه ومن جنده إذا قام، وليس مهمّا استبعاد حصول الغيبة أو إنكارها، إذ لا معنى للاشتغال بنبش العدم؛ ولكنّ أصل المسألة النظر في أمر من غاب عنهم الإمام: كيف يدبّرون اجتماعهم ويقِيمون تجربتهم.

وذكر المصنّفون في وصف الفرق التي نجَمَت بُعيْد وفاة الحسن العسكريّ مقالة طريفة هي القول بانقطاع الإمامة. فقد ذهبت الفرقة التاسعة في تصنيف النوبختيّ إلى «أنّ الحسن بن عليّ قد صحّت وفاة أبيه وجدّه وسائر آبائه عليهم السلام، فكما صحّت وفاته بالخبر الذي لا يكذب مثله، فكذلك صحّ أنّه لا إمام بعد الحسن. وذلك جائز في العقول والتعارف، كما جاز أن تنقطع النبوّة فلا يكون بعد محمّد صلّى اللّه عليه وآله نبيّ، فكذلك جاز أن تنقطع الإمامة»[1]. وبرّرت هذه الفرقة انقطاع الإمامة بوجوه منها غضب اللّه على الناس ومعاقبتهم برفع الأئمّة؛ ومنها أنّه يجوز انقطاع الإمامة فتكون فترةٌ كما كانت بين الأنبياء؛ ومنها أنّه يجوز أن يبعث اللّه القائم إذا أراد ذلك. وهذه الوجوه لا تُميّز الفرقة برأي يمكن اعتباره خروجاً عن فكرة الإمامة. ولكنّ المقالة حسمت مسألة النصّ ودفعت القول بالغيبة وجوّزت بقاء الإنسان على الأرض بلا حجّة والأرضُ آمنة أنْ تسيخ بأهلها، فكانت علامة على إمكان استقلال الإنسان بتدبيره وإنْ هو قال بالنصّ واحتكم إلى الأخبار المنقولة[2].

● ومن الاعتراضات أنّ الغيبة قد طالت واشتدتّ حيرة الأنصار حتّى رجع كثير منهم عن القول بالإمامة. وقد أشار الصدوق في تبريره لحيرة الناس في الغيبة وانسلاخهم من المذهب إلى أنّ تجارب الأمم تتكرّر، وردّد ما نقله القرآن في ارتداد قوم موسى لمّا خرج إلى الميقات[3]، واستنتج منه بالقياس أنّه «ليس بعجيب أن

(١) النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ١٠٥.

(٢) «وقالت فرقة أخرى إنّ الإمامة بطلت بعد الحسن (ع) فارتفعت الأئمّة وليس في الأرض حجّة من آل محمّد (ع) وإنّما الحجّة الأخبار الواردة عن الأئمّة المتقدّمين»: **الفصول المختارة**، ص ٣٢٠. قارن هذا الرأي بقول الصادق: «لو بقيت الأرض بغير إمام لساخت»: **الكليني**، ١/ ٢٣٣، وقول الباقر: «لو أنّ الإمام رُفع من الأرض ساعة لماجت بأهلها كما يموج البحر بأهله»: **الكليني**، ١/ ٢٣٤، وبما جاء في باب "فرض طاعة الأئمّة" : **الكليني**، ١/ ٢٤٠ ـ ٢٤٥.

(٣) طه ٢٠/ ٩٠ ـ ٩١.

يستطيل الجهّال من هذه الأمة مدّة غيبة صاحب زماننا (ع) ويرجع كثير منهم عمّا كانوا دخلوا فيه بغير أصل وبصيرة»[1]. وفسّر الغيب في آية البقرة[2] بالإمام الغائب، واستفاد من آية أخرى أنّ الآية هي الغيب[3]، ومن آية ثالثة أنّ الغيب هو الحجّة[4]، واستخرج من آية أخرى أنّ الآيات هم الأئمّة[5]، ومن غيرها أنّ يوسف سُمّي في القرآن غيباً[6]. وأنكر في ردّه على بعض المخالفين تفسيرَ الغيب في آية البقرة بالبعث والنشور وأحوال القيامة، لأنّ ذلك ممّا يؤمن به اليهود والنصارى وكثير من المشركين والخارجين عن الملّة، فلا يجوز أن يكون الإيمان به مدحاً خصّهم اللّه به[7]. فلمّا امتنع تفسير الغيب بأحوال القيامة لأنّه لا مدح فيه ووجب تفسيره بالإمام، ولمّا جاء القرآن بتسمية الآية غيباً وتسميةِ النبيّ والإمام آيةً وبإطلاق الغيب على من غاب من الأنبياء صحّ تفسير آية ﴿الذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالغَيْبِ﴾ بمعنى الإيمان بالإمام الثاني عشر في غيبته. وأيّد الصدوق هذا التأويل بالإشارة إلى أنّ الأحاديث المرويةَ عن الأئمّة في الغيبة، المدوّنةَ في الكتب المعروفة بالأصول قد نُقلت قبل الغيبة بمدّة طويلة يستحيل معها أن يكون تدوينها إخباراً بغيب أو اتّفاقاً على كذب[8].

وقد تقدّمت الإشارة إلى أنّ الصدوق اعتبر الغيبة حدثاً طبيعيّاً منتظماً في سنّة إلهيّة، وأنّه عمل على تأكيد هذا القول بجمع قصص الأنبياء وتأويلها. وتبدو في مصنّفاته خاصيّة أخرى هي اعتباره كلّ غياب واحتجاب غيبةً تبرّر غيبة الثاني عشر. ومن أغرب ما ذكره في هذا الباب اعتباره آية البقرة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي

---

(١) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٢٩.

(٢) ﴿ذَلِكَ الكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدَىً لِلْمُتَّقِينَ الذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالغَيْبِ﴾ البقرة ٢/ ٢.

(٣) ﴿وَيَقُولُونَ لَوْلاَ أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الغَيْبُ للهِ﴾ الحديد ٥٧/ ١٥.

(٤) ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً﴾ المؤمنون ٢٣/ ٥٠.

(٥) ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لاَ يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ﴾ الأنعام ٦/ ١٥٨.

(٦) ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ، وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ يوسف ١٢/ ١٠٣.

(٧) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٣٠.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣١. وقوله الكتب المعروفة بالأصول يعني ما يُعرف بالأصول الأربع مائة، وقالت الرزينة ر. لالاني إنّ «ما نعرفه عن الموجود منها مخطوطاً لا يتجاوز ثلاث عشرة مخطوطة. وتشتمل محتوياتها على أحاديث ذات صبغة تاريخيّة وعقائديّة وفقهيّة وقصصيّة وأحاديث منحازة. وقد تمّ في مرحلة متأخّرة دمج هذه الأصول المتنوّعة والتي ينسب معظمها إلى تلاميذ الإمامين الباقر والصادق في أعمال أكبر عُرفت باسم "الجوامع"»: **الفكر الشيعيّ المبكّر**، ص ٣٣. وقد نُشر منها ستّة عشر أصلاً، وهي موجودة في موقع رافد الإلكتروني: http://www.rafed.net/books/hadith/usul-16/index.html وأحلنا على بعضها في مواضع من الكتاب.

الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1] حجّة في غيبة الثاني عشر. فقد استخرج منها أنّ اللَّه أوجب على الملائكة طاعة الخليفة قبل وجوده، وسمّى هذه الحالة غيبة قبل الوجود واعتبرها «أبلغ الغيبات كلّها»[2] لأنّ الملائكة أُمروا بطاعة من لم يروا، وليس كذلك الإنسان الذي رأى الخلفاء وسمع أخبارهم وصارت الغيبة عنده شيئاً مألوفاً. واستخرج من هذا أنّ «الطاعة والموالاة بظهر الغيب أبلغ في الثواب والمدح لأنّه أبعد من الشبهة والمغالطة»[3]. إلاّ أنّ ما عنَتْه آية البقرة كان غيبة من قِبَل اللَّه، وأمّا غيبة الإمام عن أوليائه فهي من قِبَل أعداء اللَّه الذين اضطرّوه إلى الاستتار، وهي له عبادة لأنّه فيها مقموع مقهور وشيعته في ضنك وظلم؛ وهي عبادة لأتباعه لأنّ «من اعتقد موالاته شاركه في أجره وجهاده». فلذلك كان في هذه الغيبة زيادة ليست في الأولى، ولذلك صار للغائب ببراءة مواليه من أعدائه وبولاية أوليائه أجرٌ يربو على أجر الملائكة على إيمانهم «بالإمام المغيّب في العدم، وإنّما قصّ اللَّه عزّ وجلّ نبأه قبل وجوده توقيراً وتعظيماً له ليستعبد له الملائكة ويتشمّروا لطاعته»[4].

ولا طائل من البحث عن جواز تفسير الخليفة بالمهديّ، والعدم بالغيبة، فقد عاصر الصدوق مرحلة حرجة من تجربة الفرقة هي مرحلة شدّة المحنة بعد إعلان الغيبة التامّة واضطراب الأولياء، والاشتغالُ بجواز التأويل وامتناعه يصرف الباحث عن مقاصد المصنّفين ويحجب عنه مراحل تطوّر العقيدة. ويبدو من تأويل الصدوق لآية البقرة أنّه أراد أن يبدّد الحيرة التي اشتملت على الأتباع لطول أمد الاستتار، فتعدّى اعتبار الغيبة سنّة كونيّة جرت عليها سِير الأنبياء والأوصياء إلى عدّها أصلاً سابقاً للوجود، فاستتار الوصيّ عن أعين الناس ليس خروجاً عن المألوف ولا خرقاً للعادة، وإنّما هو تكرار لغيبة أبي البشر في العدم. وإذا جاز على الأتباع خبرُ إيمان الملائكة بغيبة مَن لم يخرجْ مِن العدم إلى الوجود لم يَكْبُر عليهم الإيمانُ بغيبة من كان موجوداً بينهم وصحّ خبر ولادته واختفائه بنقل الثقات العدول. ثمّ استعمل الصدوق علّة خوف الإمام من القتل لتأكيد فضل الغائب ومنزلة الأولياء المؤمنين، أي ليظهر للأولياء الحيارى أنّ المحنة من لوازم الغيبة، وأنّ حقيقة الإيمان التي يفارق بها الوليُّ الشيطانَ ومن جرى على نهجه[5]

---

(١) البقرة ٢/ ٣٠.

(٢) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٢٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٥) «فمثل من آمن بالقائم (ع) في غيبته مثل الملائكة الذين أطاعوا اللَّه عزّ وجلّ في السجود لآدم، ومثل من أنكر القائم (ع) في غيبته مثل إبليس في امتناعه من السجود لآدم»، المصدر نفسه، ص ٢٥.

هي الإيمانُ بما غُيِّبَ عن بصره والتعبّدُ بموالاة الغائب والبراءةِ من عدوّه، والصبرُ على ذلك وإن تطاول الأمد. فتجربة الفرقة كانت تقتضي من مهندسي العقيدة أنْ يقاوموا ما أصاب الأتباع من فتور بتبرير الواقع وتزيين الغد الموعود بقيام القائم لمن سيدركه وبعظيم الجزاء لمن لم يدركه. والمقصد الذي لا تخطئه العين في مصنّفات الصدوق هو تغييب الأنصار بالأخبار والأساطير والتأويلات[1]، فردُ الوليّ الحيران إلى بداية النشأة وصرْفُه إلى يوم الخروج الموعود وتحذيرُه من السير في طريق الشيطان ومحاصرةُ شكّه بالروايات المنسوبة إلى الأئمّة المنقولةِ عن الثقات، كلّ هذا كان تدبيراً ضرورياً لسوْقِ الأولياء في طريق الغيبة والحيرة وإنْ بدا التأويل بعيداً والخبر محالاً.

● ومن الاعتراضات أيضاً: إذا ظهر الغائب كيف يُعلم أنّه محمّد بن الحسن؟ وقد أورد الصدوق هذا الاعتراض في ما نقله من ردّ ابن قبّة الرازيّ على مطاعن المعتزلة. ونسب إليه جوابين: **أوّلهما** أنّه يُعرف بنقل الحجّة من أوليائه كما صحّت إمامته بذلك؛ **والثاني** أنّه يجوز أن يُظهر معجزاً يصحّح ادّعاءه متى قام، وهو الجواب الذي اختاره ابن قبّة في الردّ على الخصوم. وأهمّ ما في هذا الاعتراض وجوابه أنّ الجدل في الغيبة قد اشتمل على أحوال الغائب جميعاً في النصّ عليه ومولده واختفائه وصلته بأوليائه وكلّ ما يتعلّق بخروجه، فرُمِيت الفرقة بالأسئلة عن الغائب رمياً في ميدان خلاف وانشقاق وشكّ وحيرة ورجوع عن المقالة، وكانت المحنة على الأتباع شديدة حقّاً. ونظنّ أنّ ترجيح الجواب الثاني كان محاولة تُلْقي أسئلة الغيبة في المستقبل فتُخَفّف عن الأتباع من ضَغْطة الجدل في الأخبار بعدما قلّبها المخالف تقليباً وسمّى بعضها كذباً وخرافة؛ وتُحَرّر الغائب من الحاجة إلى غيره إذا قام، فالمعجزة التي سيُظهرِها تأييدٌ إلهيّ لا يحتاجُ معه إلى شهادة شاهد.

● ومن اعتراضات الزيديّة التي ذكرها الصدوق في **كمال الدين** حكايةً لها أو تصوّراً لما يمكن أن يبديَه "الخصوم" منها[2] اعتراض مهمّ ننقله بطوله، وهو: «فإن قيل: فكيف التمسّك به؟ ولا نهتدي إلى مكانه ولا يقدر أحد على إتيانه؟ قيل له نتمسّك بالإقرار بكونه وبإمامته وبالنجباء الأخيار والفضلاء الأبرار القائلين بإمامته، المثبتين لولادته وولايته، المصدّقين للنبيّ والأئمّة (ع) في النصّ عليه باسمه ونسبه من أبرار شيعته، العالمين بالكتاب والسنّة، العارفين بوَحدانيّة اللّه تعالى ذِكره، النافين عنه شبه الملحدين، المحرّمين للقياس، المسلّمين لما يصحّ وروده عن النبيّ والأئمّة (ع).

---

(١) انظر تأويل الصدوق لقصّة خلق آدم ودعوةِ الملائكة إلى السجود له: **كمال الدين**، ص ص ٢٥ ـ ٢٨.

(٢) يستعمل في هذه الحالة العبارة الشهيرة: "فإن قيل"، "فإن قال قائل".

فإن قال قائل: فإن جاز أن نتمسّك بهؤلاء الذين وصفتهم ويكون تمسّكناً بهم تمسّكاً بالإمام الغائب فلمَ لا يجوز أن يموت الرسول (ص) ولا يخلّف أحداً فيقتصر أمّته على حجج العقول والكتاب والسنّة؟ قيل له: ليس الاقتراح على اللّه عزّ وجلّ علينا، وإنّما علينا فعل ما نؤمر به. وقد دلّت الدلائل على فرض طاعة هؤلاء الأئمّة الأحد عشر (ع) الذين مضوا، ووجب القعود معهم إذا قعدوا، والنهوض معهم إذا نهضوا، والإسماع منهم إذا نطقوا. فعلينا أن نفعل في كلّ وقت ما دلّت عليه الدلائل»[1].

يحتاج تأمّل هذا الاعتراض إلى ثلاث وقفات:

● **الوقفة الأولى** أنّه مفترض، ما جبَه به المخالفون الإماميّة ولكنْ تصوّرَ الصدوق وُرُوده في أثناء ردّه على الزيديّة ومشاكلتِه بين غيبةِ الأنبياء وغيبةِ المهديّ، وإصرارِه على أنّ حجّته لا تنقطع في غيبته. وافتراضُه يُظهر ما فكّر فيه عَلم من أعلام الفرقة استفرغ جهده في تشييد عقيدة الغيبة والذود عنها بما نقله من أخبار وما تأوّله من آي القرآن وما استنبطه في جدل المخالفين. وافتراضُ الاعتراض يعني افتراض الجواب لتبديد الحيرة، أي لتشكيل كيفيّة إيمان الأتباع بالغيبة بتحديد النحو الذي "يعضّون" به على عقيدتهم ورسْم الطريقة التي يدفعون بها تشكيك المخالف. ويُبدي النظر في المناظرات أنّ اعتراضَات المخالفين ـ واقعةً ومُفترضةً ـ وردود علماء الفرقة ـ أجوبةً عن أسئلة حادثة وتصوّراً لما لم يُسأل عنه ـ لم تكن قولاً ثابتاً يتكرّر في هيئة واحدة لا تتغيّر. وهذا يعني أنّ حيرة الأتباع لم تكن لوناً واحداً وشكّهم لم يكن شيئاً واحداً وإيمانهم لم يكن نمطاً متّصلاً، أي إنّ عقيدة الغيبة عقيدة تَمور، للمخالف المجادل أثر في تشكيلها وفي كيفيّة الإيمان بها وإنْ بدت في ظاهر الخطاب ساكنةً محفوظةً عن الأئمّة نقيّةً خالصةً.

وربّما قيل: إنّ في الغيبة نواة ثابتة يمكن اختصارها في الإيمان بإمام غائب هو محمّد بن الحسن العسكريّ، وأنّه الثاني عشر في سلسلة الأئمّة، وأنّه سيرجع يوماً ويملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما مُلئت جوراً وظلماً. ولكن لا يستطيعُ هذا الإيمان أن يظلّ ثابتاً لا يتغيّر والأسئلة تنهالُ عليه، فالشاكّ في الغيبة بعد عشرين عاماً من وقوعها ليس كالشاكّ فيها بعد ألف سنة، والمؤمن بها والعالَم مجهول أكثره ليس كالمؤمن بها والأرضُ كلّها في قبضة الإنسان. ومن أجل هذا وُضعت الزواجر وصار القمع شرعاً والإلجام قانوناً والتسليم تديّناً والشكّ جهلاً والحيرة ضلالاً، ومن أجله أيضاً وسّع مهندسو المقالة على المؤمن باختصار العقيدة في ما لا يعجز عنه حائر، فقد رُوي أنّ

(١) الصدوق، **كمال الدين**، ص ص ٨٦ ـ ٨٧.

رجلاً سأل الصادق: «إذا أصبحتُ وأمسيت لا أرى إماماً أأتمّ به، كيف أصنع؟ قال: فأحِبَّ من كنت تحبّ وأبغض من كنت تبغض حتّى يظهره اللّه عزّ وجلّ»[1]. وهل يعجز المنتظِر عن حبّ إمامه وهو يسمع أنّ حبّهم إيمان؟ وإنّما المهمّ في الجواب قوله: «أبغض من كنت تبغض» لأنّه يثبّت الأتباع على العقيدة بتربيتهم على كره المخالف. وسيأتي توضيح هذا الأمر في فصل الرجعة.

● **والوقفة الثانية** أنّ الإيمان بالغيبة يعني الإيمان بوجود الغائب وولادته وبما يعتقده علماء الفرقة والخلّص من أوليائها، فليس المهمّ التمسّك بالإمام عيناً بل التمسّك به خبراً، أي بالعقيدة والمذهب. لقد انقُطِع بالأتباع وامتنع لقاء الإمام واشتدّت مطاعن المخالفين واعتراضاتهم، فكان استبدال المذهب بالإمام مخرجاً من الحيرة في كيفيّة مبايعته وموالاته، وأصبح الإيمان بالغيبة غير تامّ إلاّ بالإيمان بما يقرّره علماء الفرقة من كيفيّة اعتقاد وتشريع، حتّى دخل تحريم القياس في تعريف الفئة التي ينبغي التمسّك بها في غيبة الإمام. فبدا بهذا أنّ ما اجتهد فيه الصدوق هو تحرير المقالة وتحديد هويّة الفرقة والمذهب، وهو ما صاغه في **رسالة الاعتقادات**، أقدمِ عمل وصل إلينا في بابه.

● **والوقفة الثالثة** أنّ الشيخ الصدوق ثبّت في جوابه سلطةَ العلماء -وهو منهم- وقد تعاظم تأثيرهم بانتشار مقالة الفرقة وفُوّض إليهم أمر الإفتاء. وأراد في الافتراض الثاني أن يُفسد استدلال المخالفين على إبطال النصّ بقولهم إنّ أمر الأمّة يستقيم وإنْ غاب النصّ كما استقام الدين واستمرّ والإمامُ غائب، فأوجب تسليمَ المؤمن لما أُمر به وما دلّت عليه الدلائل، ولكنّ الأمر والدليل طريقهما ناقل الخبر والمؤوّل والمستنبط، أي العالِم. وطاعةُ الأتباع الأئمّةَ الماضين بإيمانهم بصاحب الزمان إنّما يضبط صورتها وحدودها العالمُ، لأنّه لَم ينزلْ فيها نصّ محكم لا يقبل التأويل صريحُ الدلالة على الغائب باسمه وإمامته وغيبتيه، فحقيقةُ طاعتهم إذن ليست امتثال نهج الأئمّة بل الخضوع لمن يجادل عن العقيدة ويفتي السائلَ ويتولّى القضاء ويجمع المال ويسمّي الناس ويرسل الأحكام. ويُنسَب كلّ ذلك إلى الإمام ولكن يُجريه ويبرّره ويؤيّده العالِم دون غيره بعد انقطاع خبر الغائب. وبهذا يبدو أنّ الغيبة ألغت مرتبة الإمام وثبّتت مرتبة العلماء، وأنّ الصدوق أراد في ردوده على المخالفين أنْ يترقّى في إثبات الجهة التي تتّجه إليها الأنظار الحائرة، فنفى أن يكون نصْبُها باختيار الإنسان واقتراحه، وأدخل العلماء في جملة المطيعين للّه والأئمّة ليمِيز الفرقةَ من الفرق التي لا ترى النصّ ولا

---

(1) **الكليني**، ١/ ٤٠٢.

تثبت اثني عشر إماماً، وليحفظ منزلة الأئمّة في المعتَقَد والوجدان ويرفع ذكْرَ الصاحب ـ وهذا من ألقاب الغائب ـ بعدما غاب شخصه.

الخاتمة

يبدو من الاعتراضات المتقدّمة أنّ السؤال عن الغيبة تعلّقَ بكلّ ما يتّصل بالغائب: نسبه ومولده وساعة اختفائه وعلاقة أوليائه به ومدّة غيبته وإمامته ويوم خروجه وكيفيّة ظهوره.. وأنّ اعتراضات المخالفين وأسئلة الأتباع كانت تتنوّع وتختلف من عصر إلى عصر، فالسؤال عن مدّة الاختفاء كان يشتدّ بامتداد الغيبة، والسؤال عن الطريق إلى الغائب لم يكن واحداً في أيّام الأبواب وبعد إعلان الغيبة الكبرى.

ويدلّ التصنيف في الغيبة على أنّ اعتراضات المخالفين وأسئلة الأتباع كانت تقلّ بالتدريج، فعندما صنّف الصدوق **كمال الدين** جمع فيه اعتراضات تُنيّف مفصّلةً على الثلاثين، واهتمّ بعلل الغيبة كثيراً؛ وترك المفيد الكثير ممّا ذكره الصدوق، فالاعتراضات التي أوردها في رسائله معدودة، والتي جمعها في مصنّف واحد لا تزيد على عشرة، وما جاء مبثوثاً في مصنّفاته يسير؛ وقال شيخ الطائفة إنّه يكفي علمُ الجملة في معرفة أسباب الغيبة[1]؛ وتبدّلت صيغة الحجاج، فأكثر الأسئلة التي ساقها الصدوق جاء بصيغة: "وقالوا"، "وممّا سأل عنه"، "وقال الجدليّ"... وهي تعني أنّ الأسئلة كانت سيّارة آنذاك في المجتمع. وأمّا في كتب المرتضى وشيخ الطائفة فأكثرُ ما استُعمل "فإن قالوا/ قيل... قلنا" لأنّ الكلام في الغيبة صار ترتيباً لأجوبة ما يمكن أن يسأل عنه المخالف. وبعض الأسئلة قديم ولكنّ ذكْره بهذه الصيغة يلحقه بما أصبح متصوّر الوقوع في الجدل بين علماء الفرق. ولمّا صنّف المحقّق الحلّيّ (٦٧٦/ ١٢٧٧) **المسلك في أصول الدين** قال في المقصد الثالث منه ـ وهو في الغيبة ـ: «للمخالف ههنا أسئلة خمسة مهمّة لا بدّ من إيرادها والجواب عنها». والأسئلة هي: المطالبة بالأخبار في النصّ على الثاني عشر؛ وبتصحيح ولادته؛ وبعلل الغيبة عن الأولياء؛ وبالسؤال عن الأحكام هل تسقط أم لا؛ وباستبعاد تطاول عمر الغائب[2]. وجمْع اعتراضات المخالف في خمسة يعني أنّ الكثير ممّا سبق ذكره في أحوال الغائب قد سقط أو تأخّر الاهتمام به وصار من الاعتراضات الضعيفة. وهذا

---

(١) «لا يلزمنا أن نعلم سبب الغيبة على جهة التعيين، والوجهَ في فقد ظهوره على التفصيل، ويكفينا علم الجملة»: **التلخيص**، ٤/ ٢١١.

(٢) المحقق الحلّيّ، **المسلك**، ص ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

التطوّر في الجدل يمكن تبريره بوجوه كثيرة.

منها أنّ اجتياز الفرقة لمرحلة المحنة بتشمير أعلامها في نشر المقالة وتدبير شؤون الأتباع، وبتأييد السلطان لها ولا سيّما في الحكم البُويهيّ (٣٣٤ ـ ٤٤٧/ ٩٤٥ ـ ١٠٥٥)[١]، وبتكاثر أتباعها أدّى إلى رسوخ العقيدة بالتدريج. وكلّما ازدادت العقيدة تمكّناً في النفوس قلّ اشتغال علماء الفرقة بأسئلة المخالف ولا سيّما الضعيف منها، وعوّلوا على تمسّك الأتباع بعقيدتهم وعلى ما تَناقَلُه الأجيال من أجوبة أسلافها، وهذا الأمر لم يكن ممكناً عند تأسيس العقيدة في ساعات الشكّ والحيرة.

ومنها أنّ اعتراضات كثيرة سقطت بانقراض من يروّجها ويجادل بها فاستغنت الفرقة عن الردّ عليها. واستعمل المفيد وشيخ الطائفة في ردّهما على مقالات المخالفين دليلاً يمكن تسميته "دليل الانقراض". قال شيخ الطائفة في الردّ على فرق شيعيّة خالفت في إمامة الثاني عشر: «قولهم ظاهر البطلان من وجوه: أحدها انقراضهم، فإنّه لم يبق قائل يقول بشيء من هذه المقالات، ولو كان حقّاً لما انقرض»[٢]، وانقراض الفرقة يمكن أن يؤدّي إلى انقراض اعتراضاتها وأسئلتها إذا لم يقم من يُحييها. وفي قول شيخ الطائفة أمر آخر مهمّ هو أنّ الحقّ لا يموت، وأنّ الحياة دليل الإصابة. وهذا تمسّك بالبقاء شديد ومنافسةٌ للفرق الباقية المدّعية امتلاكَ الحقّ وتشفٍّ من الفرق المخالفة المنقرضة ـ وهي شيعيّة ـ، فقد نُوزعت عند وجودها أشدّ المنازعة، فلما انقرضت اتُّخذ انقراضها دليلاً على ضلالها.

ومنها أنّ اعتراضات كثيرة سقطت برجوع أصحابها أو خلَفِهم عنها. فقد أجاب الشيخ المفيد الذين احتجّوا بفعل جعفر[٣] لإنكار وجود الغائب بأنّه ترك رواية ما جاء عن انحراف جعفر لأنّ وُلْده دخلوا في إمامة الثاني عشر وقالوا بغيبته وهم يكرهون نسبة خلاف هذا الاعتقاد إلى جدّهم، «والعشرة الجميلة لهؤلاء السادة أيّدهم اللّه» أولى من رواية أخبار انحرافه، قال: «مع غناي عن ذلك بما أثبتّ من موجز القول في بطلان الشبهة لتعلّق ضعفاء المعتزلة والحشويّة والزيديّة والخوارج والمرجئة في [بـ] إنكار جعفر لوجود ابن الحسن بن عليّ»[٤]، وهذا قول حاذق لأنّه لم يتخلّ عن الردّ

---

(١) راجع في موضوع التشيّع في عصر البويهيّين: M. MOMEN, *An Introduction to Shi'i Islam*, pp. 75 - 85.

(٢) شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٦٨. وانظر أيضاً: ص ٢٤، ١٤٨، ١٤٩، ١٥١، ١٥٣.

(٣) أي إنكاره أن يكون لأخيه الحسن العسكريّ ولد، وحَوْز تركته، وادّعاء الإمامة. وجعفر هو المعروف عند الاثني عشريّة بالكذّاب، كما تقدّم.

(٤) المفيد، **الفصول العشرة**، ص ص ٦٦ ـ ٦٧.

على اعتراضات الجعفريّة ولكنّه صرف الردود إلى الفرق المتعلّقة بمقالة الجعفريّة في إنكار غيبة الإمام الثاني عشر. وأشدّ ما طعنت به الإماميّة في جعفر هو جهله وجشعه وانحرافه وسوء عشرته لبيت أخيه الحسن العسكريّ. فلمّا رجع وُلده عن مقالة جدّهم في ادّعاء الإمامة وقالوا بغيبة الثاني عشر، بُرِّئ هؤلاء من معاندة الحقّ ووجبت لهم العشرة الجميلة وأنشأت الإماميّة نسباً بين جعفر والفرق المتعلّقة بإنكاره إمامةَ الغائب وغيبته في نقض الغيبة. وبهذا التدبير تثبُت مواقع وُلْد جعفر في الاثني عشريّة ويغلب النسبُ في المقالة النسبَ في القرابة، فتُوجّه سهام الجدل إلى من أحيا اعتراضات الجعفريّة.

ومن علامات تطوّر عقيدة الغيبة تصرُّف مهندسي العقيدة في استعمال الدليل. ولا يمكن نفي التطوّر بالقول إنّ المستدَلّ عليه شيء واحد وهو غيبة الإمام، لأنّ الدليل جزء من الاعتقاد. فالحديثُ المرويّ في خوف الغائب من الذبح لتعليل غيبته، وآيةُ المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ المستعمَلةُ في تعليل آخر للغيبة، واعتقادُ الشيعي اطّلاع إمامه على سرّه وجهره المستعمَلُ لاستحضار الإمام والانزجار عن القبائح[1]، واعتقادُ وجود الإمام وحصول اللطف به، كلّ ذلك وغيره ممّا مرّ ذكره داخلٌ في عقيدة الأولياء دخولاً يمتنع معه الفصل بين الدليل والمستدَلّ عليه. وقد تقدّم أيضاً بيان تطوّر استعمال الفرقة للخبر والنظر وتطوّر الردود من الأجوبة المفردة إلى المركّبة. فتبيّن بهذا الترتيب أنّ عقيدة الغيبة نامية أبداً وإنْ بدا ثباتها، ونماؤها لا يكون بغير الجدل، فبه تطّور الاستدلال وهُذِّب الدليل.

ومن علامات تطوّر عقيدة الغيبة أيضاً الانتقال من إثبات غيبة الإمام إلى تحقيق غيبة الأتباع. فالاشتغال بالدعاء بدل الفحص المجوِّز للعدم؛ والقولُ بأنّه على الوليّ الاجتهاد، واتّهامُ النفس بالتقصير إلى أن يتبرّع الغائب بالظهور له؛ والقولُ بعد ذلك بأنّه لا يجب على الأتباع معرفة علل الغيبة على التفصيل، وبأنّ الإجمال يسع صاحبه؛ وجعْلُ الغائب بعد ذلك طيفاً يمكن أن يتجلّى في كلّ حين فيؤدّب ويقوّم، وهو لا يفعل، كلّ ذلك كان صرفاً للأولياء عن الفحص عن علل الغيبة وعن النظر في ما يحيله العقل من أحواله. ويتبيّن بهذا أنّ أكبرَ تطوّر وأضرّه في عقيدة الغيبة هو الانتقال من غيبة الإمام إلى تغييب أوليائه، وأنّ الغيبة الحقيقيّة هي غيبة الأتباع عن المطالبة بمعرفة

---

(١) انظر قول المرتضى: «إنّهم [الأولياء] يحقّقون وجوده ويتيقّنون أنّه معهم بينهم، ولا يشكّون في ذلك... لأنّهم إنْ لم يكونوا على هذه الصفة لحقوا بالأعداء وخرجوا من منزلة الأولياء»: **الزيادة المكمّلة للمقنع**، ص ٧٥.

حال إمامهم المستور، فدراسةُ العقيدة والتنقيبُ عن عللها ونقدُ حججها مجالٌ لإعمال العقل فيها، وربّما فهم الباحثُ نشأتها وتطوّرها وكشَف حقيقتها فكان بحثُه مَجازة إلى التحرّر من رِبْقَتها. وأمّا استحضارُ الغائب واتّهامُ النفس بالتقصير في التهيّؤ لملاقاته وادّخارُ العداوة جيلاً بعد جيل لمن ألجأه إلى الاستتار فانتظامٌ لاشعوريّ في الغيبةِ، غيبةِ الشيعيّ عن تجاوز الحدود التي رسمها مهندسو الغيبة، وحرسَها سدنة النسيان والغفلة[1] .

***

درسنا في هذا **الباب الأوّل** عقيدة الاثني عشريّة في الإمامة؛ فخصّصنا فصلاً للنصّ وشرحنا معناه وتطوّره، ووضّحنا صلته بوجوب وجود الإمام وعلمه وعصمته. ووضعنا فصلاً للغيبة عرضنا فيه عللها وما أجاب به علماء الفرقة عن اعتراضات المخالفين. وقدّمنا هذا الباب لأنّ الإمامة هي المحور الذي تدور عليه عقائد الفرقة ومقالاتها في اللّه وفي الإنسان ومصيره. وسنبيّن في **الباب الثاني** أثر الجدل في نشأة عقائد الاثني عشريّة في التوحيد وأفعال الإنسان، وأنّ الإيمان باللّه والقول في صفاته والنظر في شأن الإنسان وأفعاله وعلاقاته الاجتماعيّة اعتقادات بالإمامة تكون.

(١) «نحن لولا ولايته التي اعتنقناها تصديقاً بأقوال جدّه وآبائه الطاهرين لما تمسّكنا به ولا بها، ولضعنا في خضمّ الشكّ والإنكار مع من ضاع، وإنّنا ننتفع به وهو في الغيبة بمعنى أنّنا نبقى منتظرين ومستعدّين نعمل حساباً لظهوره ونخاف مدية عدله إذا فاجأنا ونحن على غير طريقته وفي صفّ أعدائه»: كامل سليمان، **يوم الخلاص**، ص ١٣٨. وانظر أيضاً الحكايات التي جمعها وزخْرفَها عليّ الجهرميّ، **رعاية الإمام المهديّ (عج) للمراجع والعلماء الأعلام**، تعريب وتحقيق: لجنة الهدى، منشورات دار ياسين، ط١، ١٤١٤/١٩٩٣. وانظر استدلال محمّد باقر الصدر على عقيدة الغيبة على طريقته الهادئة في كتبه، وممّا قاله في حديثه عن التوقيعات: «وقد وجدت الجماهير التي فقدت رؤية إمامها العزاء والسلوة في هذه المراسلات والاتّصالات غير المباشرة. ولاحظت أنّ كلّ التوقيعات والرسائل كانت تردُ من الإمام المهديّ (ع) بخطّ واحد وسليقة واحدة طيلة نيابة النوّاب الأربعة التي استمرّت حوالى سبعين عاماً»: **بحث حول المهديّ**، تح. عبداللّه شرارة، قم، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، ط١، ١٤١٧/١٩٩٦، ص ١٠٩. وهل يغني الخطّ والأسلوب في إثبات وجود كاتب بعينه؟ وهل يعجز رجل عن تعليم ابنه (السفير الثاني ابن الأوّل) وصديقِه شريكِه خطَّه وأسلوبَه؟

الباب الثاني

في اللّٰه والإنسان



الفصل الأوّل

في اللّه وصفاته

تمهيد

في القرآن آيات كثيرة تصف اللّه بالحياة والقوّة والعظمة والعزّة والرحمة والمغفرة... وآيات تنسب إليه أفعالاً وتجعل له أعضاء يعرف الإنسان "مثلها" في نفسه وتجربته، ولكن لا تذكر المصادر أنّ المسلمين المؤسّسين اشتغلوا ببحث هذه الآيات وجادلوا فيها ونظروا في مسألة الوجود والماهيّة والكيفيّة والصورة والصفات، ولهذا الانصراف ما يبرره في تجربتهم. فلا يُتصوّر أنّ ديانة مقبلةً يومئذ على اختراق الآفاق وبثّ الدعوة، عزيزةً بانتصاراتها العسكريّة، منجِزةً لوحي ما زال ينزل، تلتفتُ إلى مثل هذه الأسئلة النظريّة التي تقتضي فراغاً من الشأن العسكريّ وتبدّلاً في تجربة الجماعة المؤمنة. وأمر آخر هو أنّ صفات اللّه المذكورة في القرآن كانت تحقّق للمسلمين المؤسّسين غاية مهمّة هي إثبات اختلاف معبودهم عن الآلهة الأخرى التي يدّعي لها أصحابها القوّة والعظمة والقدرة... فالأحديّة والسمع والبصر والقدرة والقهر والبقاء والعلم والحياة والحكمة والعزّة والجبروت والكبرياء وما كان من جنس هذه الصفات وجاء به القرآن أثبتت للّه معنى المُفارقة والإحاطة إزاء آلهة أخرى نُعتت في القرآن بأنّها لا تَسمع ولا تُبصر، وبأنّها لا نسبة لها إلى الألوهيّة لكونها جماداً أو لخضوعها لشروط الإنسان المحتاج إلى الطعام والشراب. فلمّا غلب المسلمون وكسروا الأصنام وأجْلوا اليهود وأخضعوا المجوس والنصارى وأقبلوا على كتابهم يتدبّرونه بعدما كانوا يسيرون بإمضائه التفتوا إلى الصفات التي حقّقت المفارقة والإحاطة، فسألوا عن مفارقة اللّه للخلق كيف تكون؟ وعن إحاطته بكلّ ما في الكون كيف تتمّ؟ وهذا لا يعني أنّ الكلام على الصفات الإلهيّة وأحوال الإنسان ظلّ مكتوماً إلى حين ظهور الكلام في القدر وتأثّر بعض أهل الإسلام بالملل التي خالطوها بعد خروجهم من الجزيرة. فالتوجّه إلى المعبود في كلّ يوم مرّات كثيرة وما يرثه الإنسان عن أسلافه من آراء واختيارات وما

يلاقيه في تجربته ويستفيده من أهل ملّته أسبابٌ داعيةٌ إلى التفكّر في اللّه وفي شأن الإنسان أيضاً، ولكنّ الأسئلة الناشئة في تجربة الجماعة تتأخّر معالجتها أحياناً ويذكيها ما يُستفاد من المخالفين في الديانة في البلدان المفتوحة.

وقد روى الصدوق في **التوحيد** أنّه «بينما ابن عبّاس يحدّث الناس إذ قام إليه نافع ابن الأزرق فقال: يا ابن عبّاس تُفتي في النملة والقملة، صف لنا إلهك الذي تعبده. فأطرق ابن عبّاس إعظاماً للّه عزّ وجلّ. وكان الحسين بن عليّ عليه السلام جالساً ناحية، فقال: إليّ يا ابن الأزرق. فقال: لست إيّاك أسأل. فقال ابن عبّاس: يا ابن الأزرق إنّه من أهل بيت النبوّة وهم ورثة العلم. فأقبل نافع بن الأزرق فقال له الحسين: يا نافع، إنّ من وضع دينه على القياس لم يزل الدهر في الارتماس، مائلاً عن المنهاج، ظاعناً في الاعوجاج، ضالاً عن السبيل، قائلاً غير الجميل. يا ابن الأزرق أصف إلهي بما وصف به نفسه وأعرّفه بما عرّف به نفسه، لا يُدرَك بالحواسّ ولا يُقاس بالناس، فهو قريب غير ملتصق وبعيد غير متقصّ، يوحَّد ولا يبعَّض، معروفٌ بالآيات موصوفٌ بالعلامات، لا إله إلاّ هو الكبير المتعال»[1].

وليس مهمّاً في الخبر نسبةُ السؤال إلى ابن الأزرق أو إلى غيره، وليست تلك النسبة مؤثّرة في صحّة الخبر، وإنّما موضع الدلالة في موقف ابن عبّاس وجواب الحسين. فأمّا موقف الأوّل فإنه لم يكن انقطاعاً ولكن إعظاماً للّه أي تعبيراً عن خروج السؤال عن حدود العلم المتداول يومئذ ودخوله في ما لا يُسأل عنه في نظر ابن عبّاس (٦٨/ ٦٨٧). وأمّا جواب الحسين (٦١/ ٦٨٠) فكان تعبيراً عن بوادر اتّجاه آخر في معالجة الأسئلة الناشئة، وله أمثلة في ما يُنسب إلى عليّ بن أبي طالب. وجواب الحسين خلاصته نفيُ التشبيه والقولُ بأنّ العلامات الدالة على اللّه مبثوثة في الكون، أي إنّه لم يجبْ عن سؤال نافع (٦٥/ ٦٨٤) بذكر صفات المعبود بل أخرج المعبود من دائرة الإدراك البشريّ، وردّ السائل إلى القرآن الذي يقطع بهذا الموقف.

ونتيجة كلّ هذا أنّ السؤال عن صفات اللّه كان ممّا فكّر فيه المسلمون في الإسلام المبكّر، وأنّ الجواب عنه من الجهات التي كانت تُعتبر عالمة حاملة لمهمّة الإفتاء اختلف بين السكوت والإجابة بالإحالة على القرآن مع الإقرار بعجز الواصف عن الإحاطة بالموصوف، وأنّ القرآن ليس فيه جواب دقيق، فلو كان فيه الجواب لسقط السؤال. وأمّا إثبات مفارقة اللّه للآلهة الأخرى فقد تخطّته تجربة المسلمين، بل أصبح آيُ القرآن مادّة للنظر والتفتيش عن حقيقة اللّه وصفاته، وعن موقع الإنسان.

(١) الصدوق، **التوحيد**، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ط٥، ١٤١٦هـ، ص ٨٠.

وتنوّعت الأسئلة بتطوّر تجربة المسلمين وازدادت جراءة على طلب ما يجب الكفّ عن طلبه، وقوي ذلك بتمادي رجال من أهل الإسلام في النظر مستفيدين من علوم الفلاسفة والملل التي خالطوها، ومستفَزّين بها أيضاً. واستطاع موقف السكوت أن يعمّر حيناً من الدهر، ولكنْ اقتضى إلحاحُ الأسئلة وظهورُ الفرق والمقالات وعملُ كلّ فرقة على حماية نفسها أجوبةً من العلماء، وظلّ الجواب يختلف باختلاف موقف المجيب من تعاطي الكلام على الصفات الإلهيّة، ومن المسائل العقديّة المتناظَر فيها. وربّما اقترن السؤال والجواب منذ ظهور الأسئلة عن الصفات الإلهيّة بالإفحام والتبكيت فكان هذا الفنّ محتوياً منذ نشأته على بذرة الشقاق.

وتجيب الأحاديثُ المنسوبة إلى الأئمّة وآراءُ علماء الفرقة عن أسئلة تتعلّق باللّه من جهات كثيرة، منها السؤال عن وجوده، وماهيّته، وعن الجسم والصورة هل يجوزان عليه أم لا؟ وعن رؤيته هل تجوز أم تمتنع؟ وعن عرشه ما هو؟ وكيف استوى عليه؟ والسؤالُ الذي ترجع إليه مسائل الأتباع وتجيب عنه الأحاديث هو: كيف يوحّد المؤمن ربّه؟ وتشترك مصنّفات الشيعة الاثني عشريّة في صفة لا تسهّل معرفة آراء كلّ إمام في المقالات العقديّة التي شكّلت المشهد الجدليّ حتّى إعلان الغيبة الكبرى. فمن العسير أنْ نميّز كلّ إمام بشخصيّة علميّة لا يشاركه فيها إمام آخر لأنّهم يُعتبرون جميعاً ورَثةَ العلم الإلهيّ عن الرسول وحمَلتَه، وكثيراً ما يُنسب حديث واحد إلى الرسول وكثير من الأئمّة. وأمر آخر هو أنّ مصنّفات الفرقة تزعُم أنّ الأحاديث المرويّة عن الأئمة الاثني عشر هي عبارة كلّ إمام عن عقيدة أُخذت جملةً واحدةً عن الرسول. فإذا جمعنا هذا الاعتبار مع الصفة المتقدّمة وهي اشتراك الأئمّة في الحديث الواحد، عَسُر معرفة تطوّر العقيدة وكيفيّة التعبير عن المعتقد، وبدا أنّ التعويل على مجرّد النسبة لا يُنتج علماً. وليس لنا في هذه الحال إلاّ الترجيح، وقراءة أحاديث الأئمّة بما كان سائداً في زمن كلٍّ من مقالات، والاستفادةُ من الأسئلة التي كان يواجه بها الأتباع أئمّتهم لنبيّن مقالة الفرقة في مسائل بدت لنا معبّرة عن تطوّرها.

١ ـ ما التوحيد؟

يمكن الإجابة عن هذا السؤال بالنظر في الأحاديث التي نُقلت بصيغة "سألته عن التوحيد" أو "عن شيء من التوحيد" أو "عن المذهب الصحيح منه"، فهذه الصيغ وما أجاب به كلّ إمام سائلَه تبيّن المسائل التي كانت تمثّل التوحيد أو جزءاً منه. وتفيد الإجابات المنسوبة إلى الأئمّة في "كتاب التوحيد" من **أصول الكافي** أنّ التوحيد ورد في أربعة سياقات:

ـ **السياق الأوّل** الإيمانُ بوحدانيّة اللّه على الإجمال والتسليم، فروى الكليني عن عاصم بن حميد قال: «سُئل عليّ بن الحسين (ع) عن التوحيد فقال: إنّ اللّه عزّ وجلّ علم أنّه يكون في آخر الزمان أقوام متعمّقون فأنزل اللّه تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ والآيات من سورة الحديد إلى قوله: ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدورِ﴾. فمن رام وراء ذلك فقد هلك»[1].

وروى عن عبدالعزيز بن المهتدي أنّه سأل الرضا عن التوحيد فقال: «كلّ من قرأ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ وآمن بها فقد عرف التوحيد. قلت [ابن المهتدي] كيف يقرؤها؟ قال: كما يقرؤها الناس، وزاد فيه: كذلك اللّه ربّي»[2].

يعني التوحيد في هذا السياق الإقرار بأنّ اللّه واحد بلا ابتداء ولا انتهاء وبأنّه الخالق ربّ السموات والأرض وربّ العرش وأنّه محيط بكلّ شيء[3]. وتشتمل ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ والآيات الستّ الأُول من سورة الحديد على مسائل اختلف فيها المتكلّمون اختلافاً شديداً[4]، إلاّ أنّ التقييد في قول السجّاد: «فمن رام وراء ذلك فقد هلك» يبيّن أنّ موقفه يكاد يكون استمراراً لموقف الإحجام عن الخوض في صفات اللّه، ويدلّ على أنّ التوحيد في سؤال السائل يعني طلب الصفة بالمعنى الذي تقدّم في خبر ابن عبّاس وابن الأزرق، وأنّه يعني في كلام السجّاد الإيمان بما في الآيات على الإجمال والتسليم من غير تفتيش، أي كما آمن بها المسلمون المؤسّسون. وأمّا جواب الرضا فيؤكّد اختيار السجّاد ويحرصُ على اختصار التوحيد في ما يشترك فيه المسلمون وراثةً عن أهل التجربة الإسلاميّة الأولى. وفي عبارة "كما يقرؤها الناس" نفي لإمكان تفرّد الإماميّة بقراءة يجوز معها الاختلاف عن سائر المسلمين في أصل التوحيد. وأمّا قوله "كذلك اللّه ربّي" فليس زيادة ولكنّه تعبير عن الإيمان والتصديق كما في عبارة "صدق اللّه العظيم".

ـ **والسياق الثاني** يعني فيه التوحيدُ نفيَ التشبيه، وقد روى فيه الكليني أحاديث كثيرة عن الباقر والصادق والكاظم والرضا والهادي والعسكريّ والمهديّ. وتدلّ كثرة الروايات في هذا الغرض على أنّ التشبيه المقصود بالأحاديث لم يكن مقالة مخالفة للإماميّة بل مقالة شاعت في الأتباع وربّما دخل فيها واعتنقها كثير منهم، وصرّحت

---

(١) **الكليني**، ١/ ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٢) **الكليني**، ١/ ١٤٧؛ الصدوق، **العيون**، ١/ ١٢٢.

(٣) انظر الآيات التي يشير إليها الحديث: الحديد ٥٧/ ١ ـ ٦.

(٤) اختلافهم في معنى الصمد والأوّل والآخر والظاهر والباطن، وفي علم اللّه وسمعه وبصره، وفي الاستواء على العرش، وفي كون اللّه في كلّ مكان.. وسيأتي التفصيل في ذلك.

روايات بهذا الأمر. فروى الكليني عن إبراهيم بن محمّد الهمدانيّ قال: «كتبتُ إلى الرجل (ع) أنّ مَن قِبَلنا من مواليك قد اختلفوا في التوحيد، فمنهم من يقول: جسم، ومنهم من يقول: صورة، فكتب بخطّه: سبحان من لا يُحدّ ولا يوصف، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ العليم، أو قال: البصير»[1].

ـ **والسياق الثالث** يعني فيه التوحيد نفي التشبيه والبطلان جميعاً، ويعبّر عن الثاني بالإبطال والتعطيل والنفي أيضاً، فروى الكليني عن عبد الرحيم بن عَتِيك القصير أنّه أرسل إلى الصادق «أنّ قوماً بالعراق يصفون اللّه بالصورة والتخطيط، فإن رأيت ـ جعلني اللّه فداك ـ أنْ تكتب إليّ بالمذهب الصحيح من التوحيد». فكتب إليّ: «سألت رحمك اللّه عن التوحيد وما ذهب إليه من قِبلك. فتعالى اللّه الذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾، تعالى عما يصفه الواصفون المشبّهون اللّه بخلقه المفترون على اللّه. فاعلم رحمك اللّه أنّ المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القرآن من صفات اللّه عزّ وجلّ، فَانْفِ عن اللّه تعالى البطلان والتشبيه، فلا نفي ولا تشبيه، هو اللّه الثابت الموجود، تعالى اللّه عمّا يصفه الواصفون، ولا تَعْدُوا القرآن فتضلّوا بعد البيان»[2].

عبارة "البطلان" تحتمل معنيين: **أوّلهما** إبطال وجود الصانع عند نفي الجسم والصورة، وهو إلزام ورد على لسان المنكرين لوجود الخالق[3]، ويؤيّد احتمالَ هذا المعنى قولُه: "هو اللّه الثابت الموجود". **والثاني** نفيُ الصفات مطلقاً ونفيُ القول بأنّ اللّه شيء، ويدلّ عليه قوله: "فلا نفي ولا تشبيه"، فيكون جواب الصادق ردّاً على الجهميّة. وأمّا نفي التشبيه فقد تضمّنه السياق الثاني أيضاً. ويُستفاد من جواب الصادق أنّ التوحيد لا يعني التمسّك بالعقيدة التي دعا إليها القرآن وسار بها المسلمون المؤسّسون وهي الإيمانُ بربّ واحد على الإجمال وتركُ الخوض في الصفة والكيفيّة، ولا يعني أيضاً نفي التشبيه فقط، بل منافرة اتّجاهين في التوحيد أي في تصوّر ماهيّة اللّه وصفاته هما التشبيه والتعطيل. نعمْ، يُفهم من قول الصادق: «ولا تَعْدُوا القرآن فتضلّوا بعد البيان» استمرارُ معنى التوحيد الموصوف في السياق الأوّل، ولكنّ قوله: «فَانْفِ عن اللّه تعالى البطلان والتشبيه، فلا نفي ولا تشبيه» يعني أنّه يدعو إلى اعتقاد يباين اتّجاهات سائدة، والمباينة نقض ومجادلة.

---

(١) **الكليني**، ١/ ١٥٥. والرجلُ أحد ألقاب المهديّ. وفي سورة الشورى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ ٤٢/ ١١.

(٢) **الكليني**، ١/ ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٣) انظر الحوار بين الصادق وأحد الزنادقة وفيه قال السائل: "إنّا لم نجد موهوماً إلاّ مخلوقاً": **الكليني**، ١/ ١٣٩.

ـ **والسياق الرابع** لا يقتصر فيه التوحيد على الآراء المذكورة في الأحاديث المتقدّمة، فقد روى الكليني عن محمّد بن زيد أنّه قال: «جئت إلى الرضا (ع) أسأله عن التوحيد فأملى عليّ: الحمد لله فاطر الأشياء إنشاءً ومبدعها ابتداعاً بقدرته وحكمته لا من شيء فيبطل الاختراع، ولا لعلّة فلا يصحّ الابتداع، خلق ما شاء كيف شاء، متوحّداً بذلك لإظهار حكمته وحقيقة ربوبيّته، لا تضبطه العقول، ولا تبلغه الأوهام، ولا تدركه الأبصار، ولا يحيط به مقدار، عجَزت دونه العبارة، وكلّت دونه الأبصار، وضلّ فيه تصاريف الصفات، احتجب بغير حجاب محجوب، واستتر بغير ستر مستور، عُرف بغير رؤية، ووصُف بغير صورة، ونُعت بغير جسم، لا إله إلاّ هو الكبير المتعال»[1].

يعني هذا التفصيل في جواب السائل عن التوحيد أنّ التوحيد هو الإيمان بوجود الخالق وبخلْقه الخلقَ من عدم، وبامتناع إدراك ذاته، وامتناع رؤيته بالبصر، وبعدم جواز تجسيمه وتشبيهه. وفي الجواب ردّ على منكري الخلق من عدم، القائلين بقدم العالم، وعلى مثبتي الرؤية، وعلى الجهميّة والمشبّهة وأصحاب الحديث. وبهذا التفصيل فارق التوحيد المعنى الوارد في السياقات المتقدّمة، وصار علَماً على فرقة ربّما شاركتها فيه أو في بعضه فرق أُخَر.

وقد روى الصدوق وغيره من علماء الفرقة الأحاديث المحدّدة لهذه السياقات، ولكن لا حاجة إلى إعادتها ههنا. فتكرار روايتها يبرّره أنّ المحدّث متعبّد بنقل كلام الإمام، وأنّ تطوّر الفرقة لم يلغِ بنيتها الطبقيّة ولم يعطّل وظيفة الأحاديث المرويّة في السياقات المذكورة. نعم، يقلّ تداول بعض الأحاديث ولكنّ وظيفتها تظلّ كامنة إلى ساعة الحاجة إليها. ولو كان تطوّر التجربة يلغي وظيفة الأحاديث التي لا يبدو لها في الحياة أثر ظاهر ما طُبعت اليوم كتب كثيرة تروّج الأسطورة والخرافة. وسنكتفي بأمثلة توضّح سياقين: الأوّل والرابع.

تبيّن روايات الصدوق أنّ التوحيد يُختصر أحياناً في صيغ قصيرة تختلف الدواعي إليها. فمنها ما يرجع إلى حاجة أعيان الأفراد، وتبدو قيمة هذه الصيغ في الأصل الذي يردّ إليه التوحيد والقدر الذي لا ينبغي للأتباع أنْ يذهلوا عنه، وهو نفي التشبيه[2].

---

(١) **الكليني**، ١/١٥٧، ولهذا الحديث نظائر كثيرة تختلف في الإجمال والتفصيل، وسنشير إلى بعضها عند الحاجة.

(٢) انظر خبر الرجل الذي سأل الصادق قائلاً: «إنّ أساس الدين التوحيد والعدل، وعلمه كثير، ولا بدّ منه، فاذكر ما يسهل الوقوف عليه ويتهيّأ حفظه». فأجابه: «أمّا التوحيد فأن لا تجوّز على ربّك ما جاز عليك، وأمّا العدل فأن لا تنسب إلى خالقك ما لامك عليه»: الصدوق، **التوحيد**، ص ٩٦.

ويُفهم من بعض الأحاديث أنّ اختصار الكلام على التوحيد كان تقيّة[1]. وربّما كانت هذه الأحاديث معبّرة عن زعامات متنافسة[2]، وعن صعوبةٍ جَبَهت الأئمّة في "مراقبتهم" لمهندسي العقيدة. فتعليل الكفّ عن الكلام بشدّة الزمان ربّما جاز متى تعلّق الأمر بالإمامة، وأمّا الكلام على صفات اللّه فكان المجال فيه أرحب، وقد استوعب المشهد الجدليّ مقالات كثيرة مشبّهة ومجسّمة ومعطّلة ولم يُقتل أصحابها.

وجاءت في **التوحيد** رواية أخرى مجملة ليس فيها شيء من الصفات ولكنّها تقنع الأتباع بإجمالها. فعن سعد بن سعد أنّه سأل الرضا عن التوحيد فقال: «هو الذي أنتم عليه»[3]. وفي الجواب تعريف للتوحيد بعقيدة الأتباع، أي بما اختاروه، إلاّ أنّ ما هم عليه ليس واحداً لاختلاف حظوظهم من التوحيد[4] ولقول جماعة منهم بالتشبيه. فلذلك يمكن اعتبار هذا الحديث من أكثر الأحاديث تعبيراً عن التوسيع على الأتباع في التوحيد، فهو يغفل ما بينهم من اختلاف في الصفات ويردّهم إلى الأصل الذي يجمعهم وهو القول بالإمامة[5]، ويردّ على كلّ الفرق المخالفة التي اعتبرت القول في الصفات معزولاً عنّ القول في الإمامة.

ويُستفاد من تعليق الصدوق على حديث آخر منسوب إلى عليّ بن أبي طالب أنّ

---

(١) انظر حديث الرضا: «قلْ للعبّاسيّ يكفّ عن الكلام في التوحيد وغيره، ويكلّم الناس بما يعرفون ويكفّ عمّا ينكرون، وإذا سألوك عن التوحيد فقل كما قال اللّه عزّ وجلّ: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [وذكر السورة كلّها]، وإذا سألوك عن الكيفيّة فقل كما قال اللّه عزّ وجلّ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وإذا سألوك عن السمع فقل كما قال اللّه عزّ وجلّ: ﴿هُوَ السَّمِيعُ العَلِيمُ﴾ [البقرة ٢/ ١٣٧]، فكلّم الناس بما يعرفون»: الصدوق، **التوحيد**، ص ٩٥. وقال شارح **التوحيد**: «ولعلّ العباسيّ قد توغّل في الكلام في حقائق التوحيد... إمّا بما لا يجوز عند الأكياس [يعني القول بالتشبيه] وإمّا بما لا يفهمه جمهور الناس»: سعيد محمّد بن محمّد مفيد القمّيّ (١٠٤٨ ـ ١١٠٧هـ)، **شرح توحيد الصدوق**، صحّحه وعلّق عليه، نجفقلي حبيبي، طهران، مؤسّسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، ط٢، ١٣٨١هـ. ٢/ ١٢٣. ويُقال إنّ العباسيّ من الزنادقة: **شرح التوحيد**، ٢/ ٢٢٥.

(٢) انظر كلام هشام بن الحكم لمّا نهي عن الكلام: **الكشّي**، ص ٢٧١.

(٣) الصدوق، **التوحيد**، ص ٤٦.

(٤) نعني ما وصفناه بالبنية الطبقيّة في الفرقة، أي باعتبارها طبقات تختلف في درجة الإحاطة بالمقالة، وسيأتي توضيح هذه الفكرة بعد قليل. وانظر خبر الرجل الذي سأل عليّ بن أبي طالب عن آيات بدت له متناقضة، فأجابه ثمّ ذكر له أنّ الناس يختلفون في القدرة على تحمّل العلم وأرشده إلى ما يكفيه اعتقاده: **التوحيد**، ص ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

(٥) قال محقّق **التوحيد** في الهامش ٣: «إنّ ولاية أهل البيت عليهم السلام من شروط التوحيد، كما مرّ في حديث الرضا عليه السلام في الباب الأوّل، فإذا انتفى الشرط انتفى المشروط»: ص ٤٦. وانظر الحديث ٢٣ من الباب الأوّل، ص ٢٥.

التوحيد يعني نفي الشريك ونفي الشبيه، وأنّ «الموحّد هو من أقرّ به على ما هو عليه عزّ وجلّ من أوصافه العلى وأسمائه الحسنى، على بصيرة منه ومعرفة وإتقان وإخلاص»[١]. وكلمة "المعرفة" تحتمل شرط الولاية لأنّها تُستعمل في تسمية أتباع الإمام، ونحسب أنّ السكوت عن هذا الشرط كان تدبيراً مهمّاً يمكّن من تحقيق التقارب بين الشيعة الاثني عشريّة والفِرق التي تنفي عن اللّه الشريك والشبيه وإنْ هي لم ترَ الولاية.

ويُستنتج من هذه السياقات الأربعة أنّ التوحيد ليس شيئاً واحداً، وأنّه تطوّر بالجدل الذي عبّرت عنه الأحاديث "باختلاف الموالي" و"اختلاف الناس". والظاهر أنّ التوحيد كان يعني عند المسلمين المؤسّسين الإيمان بأنّ اللّه واحد لا شريك له ولا ولد ولا صاحبة، لم يلد ولم يولد، لاربّ معه ولا إله ولا ندّ له ولا نظير... وكأنّ عبارة "التوحيد" لم تكن شائعة بينهم، فلا ذكر لها في القرآن[٢]، وإنّما كان يُعبَّر عن الاعتقادات السابقة بلفظ "آمنتُ بأنّ.."، وبها جاء القرآن. نعم، يُقال إنّ سورة الإخلاص تُسمّى سورة التوحيد، ولكنّ هذا الاسم غير مثبت في المُصحف، والإخلاص بمعنى إخلاص الإيمان باللّه أكثر مشاكلة لسياق الآي. ووردت عبارة "التوحيد" بهذا الاشتقاق ستّ مرّات في **نهج البلاغة**[٣]، ولكنّه مجموع بأَخَرَة. ويُستفاد من هذا أنّ عبارات الإيمان والإخلاص والتصديق كانت كافية للدلالة على إقرار المصرّح بها باعتناقه العقيدة القرآنيّة، ثمّ استُعمِلت عبارة التوحيد للدلالة على إقرار المؤمن بهذه العقيدة على مذهبٍ وعلى انتظامه في المشهد الجدليّ على مقالةٍ. ولا نقول إنّ ترتيب هذه السياقات يعني ترتيبها في الزمن فذلك مطلب لا يُدرك، ونرى أنّ التوحيد بالمعنى الأوّل (السياق الأوّل) عبّر عن كيفيّة إيمان الناس باللّه على الإجمال والتسليم ثمّ أخذ يضيق عن أسئلتهم عن الماهيّة والصفة والكلام والعرش والكرسيّ والرؤية... وضيقُه عن أسئلتهم لا يعني اندثاره، فقد نُسب الحديث[٤] إلى الرضا الذي عاش في مُنهمَك الجدل، بل يعني أنّه أصبح غير كاف للتعبير عن الإيمان باللّه تعالى. ونرى أنّ هذه السياقات كانت متداخلة في تجربة الإماميّة لأنّ كلاً يخاطب

---

(١) الصدوق، **التوحيد**، ص ٨٦.

(٢) وردت فيه كلمة: وحدَه، وكلمة: واحد، وواحداً، وما يعنينا هو اللفظة التي عبّر بها المسلمون المؤسّسون عن عقيدة التوحيد لا هذه العقيدة في نفسها.

(٣) محمّد دشتي، وسيّد كاظم محمّدي، **المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة**، قم، انتشارات مشهور، ط١، ١٣٨٠ هـ، ش، ص ٤٧٧.

(٤) انظر الحديث في السياق الأوّل.

فئة يختلف حظّها من عقيدة الفرقة عن حظّ غيرها. فمن كان من سواد الأتباع أجزأه السياق الأوّل، ومن كان في حاضرة يغلب عليها التشبيه خاصّة خاطبه الثاني، ومن نازع المشبّهة والمعطّلة توجّه إليه الثالث، ومن كان من الأعلام المشتغلين بالجدل المجادلين للخصوم الذائدين عن الفرقة فلا بدّ من إحاطته بأقطار العقيدة. وهذا كلّه توضيح وتبيين لا تقسيم بيقين، والمهمّ فيه أنّ معنى التوحيد لم يكن واحداً؛ وأنّ الإمام المستفتَى في التوحيد وفي المذهب الصحيح منه كان يجيبُ بما يلائم حال السائل واجتماعه أي بتوحيد عصره، ولم يكن يعيد في كلّ مرّة قولاً موروثاً عن سلفه؛ وأنّ تداخل السياقات المذكورة كان شرطاً مهمّاً من شروط الاستمرار لأنّه جعل لكلّ طبقة من الأتباع موقعاً، وجعل للفرقة توحيداً يميّزها، ومكّنها من مشاركة الفرق الأخرى في التوحيد على وجوه متنوّعة؛ وأنّ هذه السياقات اشتملت على مختلف مسائل التوحيد. وسننظر في بعضها لنبيّن كيف نشأت مقالة الشيعة الاثني عشريّة في التوحيد وتطوّرت بالجدل.

١ـ١ ـ إثبات الخالق:

خصّص الكليني لهذه المسألة الباب الأوّل من كتاب **التوحيد** وسمّاه: "باب حدوث العالم وإثبات المحدِث"، وأورد فيه ستّة أحاديث، خمسة منها في الردّ على الزنادقة، وآخرها مرويّ عن الباقر يذكر فيه الأدلّة على وجود الربّ. والكلام في هذه الأحاديث موجّه إلى الزنادقة المنكرين للخالق، وهم الثنويّة[1] خاصّة. وأهمّ الأدلّة المعتمدة في الجدل قائمة على أصلين:

أوّلهما الاعتبار بالنظر في الآيات الكونيّة الدالّة على وجود الربّ، وخلاصةُ هذا الأصل الإقرارُ بعجز الإنسان وانقطاعه وبعظم ملك اللّه عظماً لا يمكن الإحاطة بما فيه، والتنبيهُ على أنّ وظيفة الإنسان هي اكتشاف الأمارات على وجود الخالق، فلذلك ذكّر بعض أحاديث الأئمّة بموقف قديم كان يردّده بعض من وُصِف بالحكمة قبل الإسلام[2].

---

(١) **الكليني**، ١/ ١٣٤ ـ ١٣٦. ح٤، ح٥. وقد أورد الصدوق هذه الأحاديث في "باب الردّ على الثنويّة والزنادقة": **التوحيد**، ص ص ٢٤٣ ـ ٢٥٤. وانظر: سعيد محمّد القمّيّ، **شرح التوحيد**، ٣/ ٤٠١ ـ ٤٦٠.

(٢) انظر مثلاً قول الباقر: «كفى لأولي الألباب بخلق الربّ المسخّر، وملك الربّ القاهر، وجلال الربّ الظاهر، ونور الربّ الباهر، وبرهان الربّ الصادق، وما أنطق به ألسن العباد، وما أرسل به الرسل، وما أنزل على العباد، دليلاً على الربّ»: **الكليني**، ١/ ١٣٧؛ وظاهرُ كلام الباقر يشبه ما كان يخطب =

والأصل **الثاني** القياس والتمثيل، وبه يبحث المستدِلّ عن عالم صغير يقيس عليه العالم الكبير من طريق التمثيل والتشبيه لاستخراج الدلالة على الخالق. ومن أمثلة هذا التدبير أنّ الصادق تناول بيضة وقال للديصانيّ: «يا ديصانيّ، هذا حصن مكنون له جلد غليظ وتحت الجلد الغليظ جلد رقيق وتحت الجلد الرقيق ذهبة مائعة وفضّة ذائبة، فلا الذهبة المائعة تختلط بالفضّة الذائبة ولا الفضّة الذائبة تختلط بالذهبة المائعة، فهي على حالها لم يخرج منها خارج فيخبر عن صلاحها، ولا دخل فيها مفسد فيخبر عن فسادها، لا يُدرى للذكر خلقت أم للأنثى، تنفلق عن مثل ألوان الطواويس، أترى لها مدبّراً»[١].

هذا الاستدلال الساذج[٢] المنسوب إلى الصادق لا يدلّ على المعبود، ولا يثبت وجوده، ولكنّه كان آنذاك قادراً على الإقناع، أي على إظهار انقطاع السائل، وهو إمّا مؤمنٌ حيرانُ مشكِّكٌ في عقيدته، ولكنّه بإيمانه ثابتٌ على موقف تأويليّ تقليديّ يرى أنّ آثار الصانع موجودة في كلّ شيء وأنّ على الإنسان اكتشاف الدلائل على وجود الخالق وعظمته؛ وإمّا منكرٌ للصانع ولكنّ المعارف السائدة في زمانه لا تسعفه بمعرفة تكوين الأشياء فيحمله الجهل على الإسلام أو التسليم والانقطاع[٣].

وسواء صحّت نسبة الأحاديث إلى الأئمّة أو لم تصحّ فإنّها تدلّ على أنّ استدلال الشيعة الاثني عشريّة على وجود الخالق لم يخرج عن إطار الأدلّة المستعملة في الثقافة السائدة بين المتجادلين[٤]، وأنّ الغلبة في الجدل كانت للأقدر على صياغة المعارف

= به قسّ بن ساعدة الإياديّ في الجاهليّة. وخلاصتُه أنّ الكون مملوء بالآيات الدالة على الربّ وليس على الإنسان إلاّ الاعتبار واكتشاف المعنى، وإنْ تلوّن الخطاب في كلام الباقر بلون الثقافة الإسلاميّة. قارن الحديث بخطبة قسّ: المفيد، **الأمالي**، ص ٣٤٢.

(١) **الكليني**، ١/ ١٣٥.

(٢) عرض ج. فايدا أبواب **كتاب التوحيد من أصول الكافي** عرضاً مختصراً، انظر تعليقه على الحجج المستعملة لإثبات وجود الله وخلق الكون: G. VAJDA, «Aperçu sur le k. at-tauhid d'Al-kulînî», (in) *Acta Orientalia Academica Scientiarum*, Hungaricae, Budapest, 1961, xii, p. 232.

(٣) وانظر مثلا قول الرضا لرجل من الزنادقة سأله: ما الدليل على الخالق؟ فقال: «لمّا نظرت إلى جسدي فلم يمكنّي فيه زيادةٌ ولا نقصان في العرض والطول، ودفعُ المكاره عنه، وجرُّ المنفعة إليه، علمت أنّ لهذا البنيان بانياً، فأقررت به، مع ما أرى من دوران الفلك بقدرته وإنشاء السحاب وتصريف الرياح ومجرى الشمس والقمر والنجوم وغير ذلك من الآيات العجيبات المُتقنات، علمت أنّ لها مقدّراً منشئاً». وانتهى الحوار بإسلام السائل: الصدوق، **التوحيد**، ص ٢٥١.

(٤) انظر في الأدلّة التي اعتمدها المتكلّمون لإثبات الصانع: بوهلال، **الغيب والشهادة**، ص ص ٣٥٦ - ٣٧٧. وليس في الإحالات المذكورة إشارة إلى مصنّفات إماميّة، ولكنّ علماء الاثني عشريّة لم يخرجوا عن الأدلّة المعتمدة عند غيرهم من المتكلّمين.

السائدة في أشكال ملزمة للمخالف. ولا يمكن القطع بنسبة أحاديث الكليني إلى الأئمّة، والمرجّح أنها صياغة تأليفيّة مُزجت فيها آراءُ الأئمّة والأتباع والمستفادُ ممّا كان متداوَلا بين المتكلّمين المسلمين في إجابة المخالف من الملّة والردِّ على المجادلين من غير المسلمين، واكتسب هذا المزيج صفة الحديث بنسبته إلى الأئمّة.

ولم يشر الشيخ الصدوق في "اعتقاداته" إلى مسألة إثبات الصانع. وخلوُّ **الاعتقادات** ـ وقد جمع فيه مؤلّفه ما كان يُعتبر عقيدة صحيحة للإماميّة في زمانه ـ من هذه المسألة يفسّره أنّ وجود الخالق لم يكن ممّا يتجادل فيه المسلمون إثباتاً وإنكاراً، ويبيّن أنّ اشتراك الفرق الإسلاميّة في عقيدة وجود اللّه أثّر في الاشتغال بهذه المسألة. ولكنّه أورد أحاديث وآراء في حدوث العالم وإثبات الصانع في مواضع من **التوحيد**، ولا سيّما في "باب الردّ على الثنويّة والزنادقة"، و"باب أنّه عزّ وجلّ لا يُعرف إلاّ به" و"باب إثبات حدوث العالم". والأحاديث المنسوبة إلى الأئمّة في التوحيد ـ ما جاء منها بنصّه في **الكافي** وما اختلف قليلاً ـ تقوم على الأصلين المذكورين قبل قليل وتُجادل بضرب الأمثال.

وقد روى الصدوق في **التوحيد** أنّ أبا شاكر الديصانيّ سأل الصادق: «ما الدليل على أنّ لك صانعاً؟ فقال: وجدتُ نفسي لا تخلو من إحدى جهتين: إمّا أن أكون صنعتها أنا أو صنعها غيري، فإن كنت صنعتها أنا فلا أخلو من أحد معنيين: إمّا أن أكون صنعتها وكانت موجودة أو صنعتها وكانت معدومة، فإن كنت صنعتها وكانت موجودة فقد استغنت بوجودها عن صنعتها، وإن كانت معدومة فإنّك تعلم أنّ المعدوم لا يحدث شيئاً، فقد ثبت المعنى الثالث أنّ لي صانعاً وهو اللّه ربّ العالمين. فقام وما أحار جواباً»[1].

قيمة هذا الجواب في استعماله مفهومي "المعدوم" و"الموجود" فهما من اصطلاحات المتكلّمين[2]، وتدلّ المقابلة بين المفهومين في الحديث على أنّ المعدوم يراد به "المنفيُّ العين الخارجُ عن صفة الموجود"، وأنّ غاية المقابلة هي التوصّل إلى

(١) الصدوق، **التوحيد**، ص ٢٩٠. ولم يذكر الكليني هذا الحديث في "باب أنّه لا يُعرف إلاّ به": ١/ ١٤٠ ـ ١٤١.

(٢) قال الشيخ المفيد: «المعدوم هو المنفيُّ العين الخارجُ عن صفة الموجود، وأقول إنّه لا جسم ولا جوهر ولا عرض ولا شيء على الحقيقة، وإن سمّيته بشيء من هذه الأشياء فإنّما تسمّيه به مجازاً»: **أوائل المقالات**، ص ٩٨؛ وانظر أيضاً: المفيد، **النكت في مقدّمات الأصول**، ص ٢٧؛ شيخ الطائفة، **الرسائل**: **المقدّمة في المدخل إلى صناعة علم الكلام**، صححها دانش پژوه، ص ٦٦؛ قطب الدين النيسابوريّ، **الحدود**، ص ص ٢٢ ـ ٢٣.

إثبات الصانع بناءً على المسلّمة الكلاميّة: لكلّ شيء محدَث محدِثٌ أوجده. وفي هذه الاستدلالات ارتقاء من الاحتجاج التقليديّ إلى الجدل الكلاميّ. والمراد بالاحتجاج التقليديّ هو مجادلة المخالف بوجوه القدرة في الخلق وحمله على الاعتبار بتعظيم صفة الإحكام في الكون[1]. ولا يمكن التعويل على الروايات لنسبة كلّ حديث من الأحاديث المذكورة إلى إمام بعينه، ولكنّ نسبتها إلى الصادق ومن جاء بعده من الأئمّة مرجّحة بما كان في عصر هؤلاء من اهتمام بالكلام واشتغال بضبط اصطلاحاته. وهذا الأمر يبيّن أنّ الأئمّة في الأحاديث المجادلة بمفاهيم المحدَث والموجود والمعدوم والقديم والفُرجة[2] لم يكونوا ناطقين بعلم مستفاد من اللّه والرسول بل هم متكلّمون مجادلون عن عقائدهم بما شاع في زمنهم من معارف، مشاركون لأتباعهم في الاستدلال على العقيدة بمفاهيم العصر[3].

ويبدو من المواضع القليلة التي صرّح فيها الصدوق برأيه معلّقاً على الأحاديث في **التوحيد** تمسُّكه بالاستدلال بالخبر واستعماله للكلام أيضاً في الاحتجاج لعقائد الفرقة. ومن أمثلة التمسّك بالخبر قوله في "باب أنّه لا يُعرف إلاّ به": «وقد سمعت بعض

---

(١) انظر مثلاً احتجاج الصادق على الزنديق القادم من مصر بقوله: «يا أخا أهل مصر تفهّم عنّي فإنّا لا نشكّ في اللّه أبداً، أما ترى الشمس والقمر والليل والنهار يلجان ولا يشتبهان، يذهبان ولا يرجعان، قد اضطرّا، ليس لهما مكان إلاّ مكانهما، فإن كانا يقدران على أن يذهبا فلا يرجعان فلِمَ يرجعان؟... يا أخا أهل مصر: السماء مرفوعة والأرض موضوعة، لم لا تسقط السماء على الأرض ولم لا تنحدر الأرض فوق طاقتها»: **التوحيد**، ص ٢٩٤ _ ٢٩٥.

(٢) انظر استعمال: الحيّز والمكان والمفارقة والمجاورة، في نفي الصادق لوجود إلهين: «ثمّ يلزمك إن ادّعيت اثنين فلا بدّ من فرجة بينهما حتّى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثاً بينهما، قديماً معهما، فيلزمك ثلاثة، فإن ادّعيت ثلاثة لزمك ما قلنا في الاثنين حتّى يكون بينهما فرجتان فيكون خمساً، ثمّ يتناهى في العدد إلى ما لا نهاية في الكثرة»: **التوحيد**، ص ٢٤٤، **الكليني**، ١/ ١٣٦. وانظر أيضاً استدلاله على حدوث الأجسام: **الكليني**، ١/ ١٣٣؛ **التوحيد**، ص ٢٩٧.

(٣) روى الصدوق أنّ هشام بن سالم [الجواليقيّ] سمع محمّد بن النعمان الأحول [صاحب الطاق] يقول لمن سأله بِمَ عرفت ربّك؟ عرفته «بتوفيقه وإرشاده وتعريفه وهدايته». فخرج من عنده وسأل هشام بن الحكم: «ما أقول لمن يسألني فيقول لي بم عرفت ربّك؟» فقال: «عرفت اللّه جلّ جلاله بنفسي، لأنّها أقرب الأشياء إليّ، وذلك أنّي أجدها أبعاضاً مجتمعة وأجزاء مؤتلفة ظاهرة التركيب متبيّنة الصنعة... زائدة بعد نقصان وناقصة بعد زيادة... واستحال في العقول وجود تأليف لا مؤلّف له...»: **التوحيد**، ص ٢٨٩. والجواليقيّ والأحول وهشام بن الحكم من أصحاب الصادق وأوائل متكلّمي الإماميّة، وتدلّ هذه الحادثة على أنّ وجوه الاستدلال غير الكلاميّة أصبحت غير مقنعة في جواب طائفة المتكلّمين على الأقلّ، فقد كان الاحتجاج بالتأليف والتركيب والزيادة والنقصان والأجزاء... لغة العصر المعبّرة عن آخر ما توصّل إليه أصحاب العقائد في الاستدلال على صحّة عقائدهم.

أهل الكلام يقول: لو أنّ رجلاً وُلد في فلاة من الأرض ولم يرَ أحداً يهديه ويرشده حتّى كبِر وعقل ونظر إلى السماء والأرض لدلّه ذلك على أنّ لهما صانعاً ومحدثاً، فقلت: إنّ هذا شيء لم يكن... ولو كان ذلك لكان لا يكون ذلك الرجل إلاّ حجّة للّه تعالى ذكره على نفسه، كما في الأنبياء (ع): منهم من بُعث إلى نفسه، ومنهم من بُعث إلى أهله... وأمّا استدلال إبراهيم الخليل (ع) بنظره إلى الزهرة ثمّ إلى القمر ثمّ إلى الشمس، وقوله لمّا أفلتْ: ﴿يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾، فإنّه (ع) كان نبيّاً ملهماً مبعوثاً مرسلاً، وكان جميع قوله بإلهام اللّه عزّ وجلّ إيّاه... ولو استغنى في معرفة التوحيد بالنظر عن تعليم اللّه عزّ وجلّ وتعريفه لما أنزل اللّه عزّ وجلّ ما أنزله من قوله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ﴾»[1]. وهذا الرأي ليس خاصّاً بالصدوق وإنّما هو مقالة الإماميّة في العقل والسمع[2]، ولا يُتصوّر أن تتركها الفرقة لأنّ تركها يعني استقلالَ المكلَّف بنظره وإلغاءَ دور الإمام وكسْرَ المحور الذي تدور عليه جملة العقيدة، فلذلك أشار في آخر كلامه إلى أنّ ما يمتنع هو استغناء المكلّف بالنظر العقليّ عن التعليم الإلهيّ الواصل إلى المكلّفين من طريق الأنبياء والأئمّة، وأمّا الدليل العقليّ في نفسه فلم يكن منه بدّ.

ويدلّ ما جاء في باب "إثبات حدوث العالم" على أنّ الصدوق كان ممارساً للاستدلال الكلاميّ، فقد استدلّ على حدوث الأجسام وإثبات المحدِث بمفاهيم الجسم والمعنى والعرَض والاجتماع والافتراق والسكون والحركة والمحاذاة والضدّ والمكان والزمان والمحدث والحدوث والقديم والموجود والمعدوم والواجب. وجاء كلامه في صيغة "فإن قال قائل.. قيل له"[3]، وختمه بقوله: «وهذه أدلّة أهل التوحيد الموافقة للكتاب والآثار الصحيحة عن النبيّ (ص) والأئمّة (ع)»[4]. وتقدّم في الباب

---

(١) الصدوق، **التوحيد**، ص ص ٢٩٠ ـ ٢٩١. والآية الأولى: الأنعام ٦/ ٧٨؛ والثانية: محمّد ٤٧/ ١٩.

(٢) «واتّفقت الإماميّة على أنّ العقل محتاج في علمه ونتائجه إلى السمع وأنّه غير منفكّ عن سمع ينبّه العاقل على كيفيّة الاستدلال، وأنّه لا بدّ في أوّل التكليف وابتدائه في العالم من رسول»: المفيد، **أوائل المقالات**، ص ٤٤.

(٣) الصدوق، **التوحيد**، ص ص ٢٩٨ ـ ٣٠٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٤. والمفهوم من عبارة "أهل التوحيد" أنّها تعني أهل الكلام، وقد قال الصدوق في جملة استدلاله على حدوث العالم: «وسألت بعض أهل التوحيد والمعرفة عن حدث الأجسام فقال...»: **التوحيد**، ص ٢٩٩؛ وهو يعني المتكلّمين من الإماميّة لأنّ علم الكلام يعرف أيضاً بعلم التوحيد، ويُنعت الإماميّ القائل بإمامة الاثني عشر في مصنّفات الفرقة بأنّه "ممّن يعرف هذا الأمر"، فالمراد بالمعرفة في الجملة القول بالإمامة.

الأوّل أنّ الصدوق فتح النصّ إلى الأسطورة في الاحتجاج للغيبة، فضخّم بذلك ما ذكره الكليني. ويبيّن استدلاله على حدوث العالم أنّه مزج الخبر بعلم الكلام، فتخطّى منهج الكليني الذي كانت تعليقاته في **الأصول من الكافي** معدودة مختصرة. نعم، أصل الدليل عند الصدوق قول الإمام، وفيه الأسطورة والكلام، ولكنّه لم يقتصر عليه وأيّده بأدلّة خارجيّة تتنوّع بتنوّع موضوع الجدل.

واستدلّ الشيخ المفيد على حدوث العالم وإثبات الصانع في **النكت في مقدّمات الأصول**(١) بما استدلّ به الصدوق في باب "إثبات حدوث العالم" من **التوحيد**، فرتّب النكت على طريقة "إن قال... فقُلْ" كما فعل الصدوق، واستدلّ على حدوث العالم ووجوب المحدِث ووجوده وامتناع جواز عدمه بما أجاب به الصدوق(٢)؛ إلاّ أنّه جمع المفاهيم الكلاميّة التي استعملها الصدوق (ومنها الافتراق والاجتماع والحركة والسكون...) وأثبت تعريفاتها في أوّل أبواب الكتاب وهو "باب الإبانة عن معاني الألفاظ في مقدّمات النظر وماهيّة الأعراض"(٣)، فازداد التعويل على الكلام(٤) وفارق المفيد بهذا التدبير منهج الصدوق ودلّ به على أنّ الكلام عنده صناعة لا بدّ من إحكام مفاهيمها، وكان في عمله مستفيداً من الجدل الكلاميّ في عصره ومن الموروث عن الأئمّة والمتكلّمين(٥). وليس في مصنّفات الفرقة حتّى القرن السابع من الهجرة ما يمكن

---

(١) المفيد، **النكت في مقدّمات الأصول**، ص ص ٣١ ـ ٣٣.

(٢) قارن: الصدوق، **التوحيد**: «إنّا وجدنا أنفسنا وسائر الأجسام لا تنفكّ ممّا يحدث من الزيادة والنقصان ويجري عليها من الصنعة والتدبير ويعتورها من الصور والهيئات»: ص ٢٩٨؛ المفيد، **النكت**: «فإن قال: ما الدليل على حدث العالم؟ فقُلْ: تغيّر أجزائه واحتمالها الزيادة والنقصان»: ص ٣١؛ **التوحيد**: «ولو جاز أن يكون العالَم... لا بصانع صنعه ويحدث لا بموجد أوجده لكان ما هو دونه من الإحكام والإتقان أحقَّ بالجواز... وكان يجوز... وجود كتابة لا كاتب لها ودار مبنيّة لا باني لها وصورة محكمة لا مصوّر لها»: ص ٢٩٩؛ **النكت**: «فإن قال: ما الدليل على وجوب المحدث له؟ فقُلْ: ما أوجب في البدائه للكتابة كاتباً وللبناء بانياً وللمساحة ماسحاً»: ص ٣٢؛ **التوحيد**: «إنّ الموجود القديم الذي لم يزل لا يحتاج في وجوده إلى موجد، فيعلم أنّ الوجود أولى به من العدم، لأنّه لو لم يكن الوجود أولى به من العدم لم يوجد إلاّ بموجد»: ص ٣٠٣؛ **النكت**: «فإن قال: لِمَ لا يجوز عليه العدم؟ فقل: لقدمه، إذ القديم بالوجود أولى منه العدم»: ص ٣٢.

(٣) ص ص ٢١ ـ ٣٠.

(٤) D. SOURDEL, *L'imamisme*, p. 233.

(٥) من الأفكار الشائعة في دراسة التشيّع الاثني عشريّ أنّ الشيخ المفيد فارق الصدوق في كيفيّة الاحتجاج، فاستعمل آلة الكلام في الاستدلال على العقيدة ولم يقتصر على الخبر. ونقل المرتضى إلى شيخه المفيد قول المعتزلة والحشويّة «إنّ الذي نستعمله من المناظرة شيء يخالف أصول الإماميّة ويخرج عن إجماعهم، لأنّ القوم لا يرون المناظرة ديناً وينهون عنها ويروون عن أئمّتهم =

عدّه تجديداً في الاستدلال على وجود الصانع، إلاّ أنّهم لم يكتفوا بطريقة الحادث والمحدِث فاستدلّوا أيضاً بطريقة الفلاسفة في تمييزهم بين الممكن الوجود والواجب الوجود، وجمعوا بين الطريقتين في مصنّفاتهم[1].

والكتاب الذي التقى فيه الكلام والفلسفة، وتميّز "بالدقّة في تحديد المصطلحات الكلاميّة والفلسفيّة"، و"بالطابع الفلسفيّ في عرض الموضوعات" هو **التجريد** لنصير الدين الطوسيّ[2]. وأهمّ خصائص التصنيف في العقائد في كتاب **التجريد** ثلاث: أولاها

= (ع) تبديع فاعلها وذمّ مستعملها، فهل معك رواية عن أهل البيت (ع) في صحّتها، أو تعتمد على حجج العقول ولا تلتفت إلى ما خالفها وإنْ كان عليه إجماع العصابة؟». فروى المفيد حديثاً عن الصادق، وأحال على كتابين له هما: **الكامل في علم الدين والأركان في دعائم الدين**. المفيد، **الحكايات في مخالفات المعتزلة من العدليّة والفرق بينهم وبين الشيعة الإماميّة**، تح. محمّد رضا الحسينيّ الجلاليّ، ص ص ٧٣ ـ ٧٥. ولم نشتغل في رسالتنا بإعادة الكلام على هذه المسألة، وعملنا على توسيع معنى الجدل فعرّفناه بأنّه ما جرى بين الاثني عشريّة والفرق الإسلاميّة من اختلاف وحجاج ومناظرة، وما صحّح به علماؤها آراء نظرائهم وأسلافهم من أهل فرقتهم، وما خالف فيه الإمامُ الإمامَ، وما استعمله الأئمّة وأعلام الفرقة لسياسة الأتباع بتثبيتهم على العقيدة حيناً، وإثارة وجدانهم وأمانيّهم تارة، وتخويفهم وإقصاء بعضهم تارة أخرى، وبيّنا ما بين مهندسي العقيدة من اختلاف، وأظهرنا التطوّر في استدلالاتهم، وضربنا أمثلة على أنّ الأئمّة لم يكونوا اتّجاهاً واحداً، بل كان منهم المقدّم للخبر، ومنهم المتكلّم الحاذق. وخالفنا بهذا المنهج الدراسات التي تصف اختلاف المتكلّمين، وتعرّف الجدل في اللغة والاصطلاح تعريفاً لا يلتفت إلى اجتماع الناس. انظر: عليّ عبدالفتّاح المغربيّ، **حقيقة الخلاف بين المتكلّمين**، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٤١٥/ ١٩٩٤.

(١) انظر مثلاً: شيخ الطائفة، **الرسائل**: **مسائل كلامية**، ص ٩٣؛ العلاّمة الحلّي، **كشف المراد**، ص ٩؛ **مناهج اليقين**، ٢٥٨. والمصطلح الفلسفيّ ظاهر في المنهج الرابع الذي عرض فيه العلاّمة الحلّيّ مسائل الإلهيّات، وهو "في إثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته"؛ المقداد، **النافع يوم الحشر**، ص ص ١٤ ـ ١٦؛ وقارن: الرازيّ، **شرح عيون الحكمة**، تح. أحمد حجازي السقّا، طهران، مؤسّسة الصادق للطباعة والنشر، ط١، ١٣٧٣هـ. ش/ ١٤١٥هـ. ق، ٣/ ٨٧ ـ ٩٦، ١٠٧ ـ ١١٠.
ومن المصنّفات التي جمعت بين الطريقتين **النكت الاعتقادية**، وقد حقّقه رضا المختاريّ، وقدّم له محمّد رضا الحسينيّ الجلاليّ ونُشر منسوباً إلى المفيد. وقال الجلاليّ في تقديمه إنّ بعض النسخ القديمة نسبت الكتاب إلى ابن العلاّمة الحلّيّ، وإنّ «أسلوب الكتاب ونفَس مؤلّفه وجَرْس عباراته ليس متناسباً مع شيء من مؤلفات الشيخ المفيد المأثورة والموجودة والمعروفة»، ص ٤. وما جاء في الكتاب يؤكّد هذا القول ويدلّ على أنّه صُنّف في وقت متأخّر بعد اكتمال الكلام في مسائل العقيدة وتداخل الفلسفة وعلم الكلام. ولا يمكن نسبته إلى الشيخ المفيد وإن هو نُشِر في المجلّد العاشر من مصنّفاته.

(٢) عبّاس سليمان، **تطوّر علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسيّ: دراسة تحليلية مقارنة لكتاب تجريد العقائد**، مصر، دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٩٧؛ وانظر أيضاً: عبد الأمير =

أنّه جمع بين الفلسفة وعلم الكلام في الإجابة عن أسئلة العقيدة، والثانية أنّه صاغ ما انتهى إليه النظر في مسائل العقيدة بلغة مجموعة تختزن الخلاف وترقى إلى التجريد العقليّ، والثالثة أنّه أصبح بمنزلة دستور الاثني عشريّة في العقائد لاختصاره وإحاطته. إلاّ أنّ المقارنة بين ما جاء مبثوثاً في مصنّفات الصدوق والمفيد والمرتضى وشيخ الطائفة وما عقده النصير الطوسيّ في **التجريد** وأعاد حلّه العلامة الحلّيّ وغيرُه من شرّاح الطوسيّ يبيّن أنّه «استخدم الفلسفة أداة للتعبير عن مشكلات علم الكلام»[1]، فكان له أثر في منهج التصنيف في العقيدة والاستدلال عليها، وأمّا مواضيع العقيدة نفسها فظلّت على حالها[2]. وتبيّن المقارنة بين هذه المصنّفات مسألة أخرى هي أنّ التصنيف في الكلام الإسلاميّ ظلّ يتردّد بعد نُضجه بين مرحلتين تتناوبان: الاختصار والشرح، فكان بهذا المنحى علامة على الثقافة التي تأكل نفسها. وللعوامل الخارجيّة تأثير في رسم هذا المنحى ولكنّ علّته الكبرى كامنة في نفس العلم، وهي أنّ النواة الصلبة فيه تتعلّق باللّه ووجوده وماهيّته وصفاته وأسمائه، أي بموضوع لا يصيبه التغيير ولا يناله التطوّر ولا يلحقه التبديل، ولا بدّ من انتهاء الكلام فيه إلى حدّ يقف فيه العقل ويجري التوقيف ويسود النصّ. فلهذا نما علم الكلام بالجدل عند نشأته وتطوّره الأوّل، فلمّا استقام الكلام في كلّ مسائله واكتمل وتمّ جُمعت العبارة ودقّت وغمُضت، فاحتاجت إلى الشرح والتوضيح؛ فلمّا طالت الشروح وثقل حملها وقراءتها اختُصرت. وكان كلّ جيل من كلّ فرقة يكتشف تراث فرقته فيتوهّم أنّه يتجدّد بالغموض حيناً والشرح حيناً؛ وظلّت الأجيال تستحضر المخالف الذي كان فاعلاً عند نشأة الفرقة وتطوّرها الأوّل، لأنّ طبيعة علم الكلام تقتضي وجود المخالف، فإن هو اندثر اليوم فلا بدّ من توهّمه وتجديد عداوته وتذكير الأتباع به[3].

= الأعسم، **الفيلسوف نصير الدين الطوسيّ مؤسّس المنهج الفلسفيّ في علم الكلام الإسلاميّ**، بيروت، دار الأندلس، ط٢، ١٩٨٠، ص ١٥٠.

(١) سليمان، **تطور علم الكلام. . .**، ص ١٢٥.

(٢) بل إنّ المصنّفات التي تكتب في عصرنا في إثبات وجود الصانع تردّد البراهين القديمة وإنْ هي فصّلتها وشقّقت الكلام عليها، انظر: حسن محمّد مكّي العامليّ، **الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل**، قم، مؤسّسة الإمام الصادق، ط٦، ١٤٢٦هـ. ق/ ١٣٨٤هـ .ش، ١/ ٢٩ ـ ٧٨. (وهذا الكتاب محاضرات لجعفر السبحانيّ جمعها ودقّقها وأخرجها حسن محمّد مكّي العامليّ).

(٣) انظر تحقيق محمّد جواد الحسينيّ الجلاليّ لـ **تجريد الاعتقاد** للنصير الطوسيّ، فهوامش التحقيق إمّا تعليق مختصر أو توضيح أو تصحيح لفظة، إلاّ هوامش المقصد السادس ـ وهو في الإمامة ـ فإنّها مفصّلة جدّاً. نقل فيها المحقّق فضائل عليّ المثبتة لخلافته ووجوب تقديمه، ولم يغفل عن ذكر حكم من حاربه (الكفر) والاختلاف في حكم من خالفه. كأنّ اجتماع السقيفة ما زال منعقداً إلى اليوم!

١ ـ ٢ ـ ماهيّة اللّه:

قال محمّد بوهلال إنّ مفهوم الماهيّة «تسرّب.. إلى علم الكلام منذ وقت مبكّر، فقد كان يقول به حسب ابن الراونديّ كلّ من ضرار وحفص الفرد وثمامة بن الأشرس والحسين بن محمّد النجّار (ت ٢٣٠) وسفيان بن سختان ومحمّد بن عيسى برغوث»[١]. ويُستفاد من حديث الكليني[٢] عن الصادق (١٤٨/ ٧٦٥) ـ إنْ صحّ ـ أنّ مسألة الماهيّة كانت ممّا تساءل عنه المسلمون في النصف الأوّل من القرن الثاني، أي قبل وفاة ضرار (١٩٠؟ ٢٠٠ هـ؟)، وهو أقدم المذكورين وفاة. إلاّ أنّ تشديد النهي عن التفكّر في اللّه يرجّح استبعاد الجدل في الماهيّة، ولا ننفي إمكان السؤال عنها؛ وربّما كان النهي أوّل جواب واجه به الأئمّة السائل عن الماهيّة[٣].

وذكرت الأحاديث أنّ سؤالَ الماهيّة أثاره الأتباع والمخالفون، واتّصلت به أربعة أسئلة أخرى عن الإنّيّة والكيفيّة والمكان والزمان. وجاءت الأجوبة منسوبة إلى الأئمّة في مخاطبة السائل ومرويّة عن الأتباع في عرضهم عقائدَهم على أئمّتهم. وممّا نسب إلى الصادق «أنّه قال للزنديق حين سأله [عن اللّه]: ما هو؟ قال: هو شيء بخلاف الأشياء، أرجع بقولي إلى إثبات معنى وأنّه شيء بحقيقة الشيئيّة، غير أنّه لا جسم ولا صورة ولا يُحسّ ولا يُجسّ ولا يُدرك بالحواسّ الخمس، لا تدركه الأوهام ولا تنقصه الدهور ولا تغيّره الأزمان»[٤]. فلمّا أعاد السائل السؤال نفسه قال الصادق: «هو الربّ وهو المعبود وهو اللّه. وليس قولي: اللّه، إثبات هذه الحروف ألف ولام وهاء، ولا راء ولا باء؛ ولكن أرجع إلى معنًى وشيءٍ، خالقِ الأشياء وصانعها، ونعتِ هذه الحروف، وهو المعنى سُمّي به اللّه والرحمن والرحيم والعزيز وأشباه ذلك من أسمائه، وهو المعبود عزّ وجلّ»[٥].

في حديث الصادق عن الماهيّة إثباتٌ للوجود والخالقيّة وما تقتضيه من صفات الكمال في الخالق، ونفيٌ للتشبيه نفياً يفارق به الخالق المخلوق من كلّ الوجوه. ويبدو

---

(١) بوهلال، **الغيب والشهادة**، ص ٤٢١؛ الخيّاط، **الانتصار**، ص ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٢) قال السائل: «فله إنّيّة ومائيّة؟ قال: نعم، لا يثبت الشيء إلاّ بإنّيّة ومائيّة»: **الكليني**، ١/ ١٣٩.

(٣) قال الباقر: "«تكلّموا في خلق اللّه ولا تتكلّموا في اللّه، فإنّ الكلام في اللّه لا يزداد صاحبه إلاّ تحيّراً»، وفي رواية أخرى: «تكلّموا في كلّ شيء ولا تتكلّموا في ذات اللّه»: **الكليني**، ١/ ١٤٧، وانظر الأحاديث التي بعده.

(٤) **الكليني**، ١/ ١٣٨.

(٥) المصدر نفسه، ١/ ١٣٨ ـ ١٣٩.

في الحديث التعارض بين الإيجاب في القول بأنّه شيء والسلب في القول بأنّه لا جسم ولا صورة ولا يحسّ ولا يجسّ ولا يُدرك بالحواسّ والأوهام ولا ألف ولا لام ولا هاء ولا راء ولا باء... فالإيجابُ الذي يرمي إلى إثبات الوجود والخروج من حدّ التعطيل يؤدّي إلى توهّم الجسم؛ والسلب في النفي يؤدّي إلى تقويض الصورة التي يثبتها الإيجاب. والنتيجة أنّ الحاصل ليس إدراك ماهيّة اللّه ولكنْ إثبات عجز الإنسان عن إدراكها، فلذلك جاء الجواب الثاني المرويّ عن الصادق تعبيراً عن ماهيّة خارجة عن الحدّ، لا تحيط بها العبارة، وتحديداً لوظيفة الإنسان بالعبادة.

جواب الصادق عن سؤال الزنديق مجادلةٌ لسائر المقالات في الماهيّة، فإطلاق القول بأنّ للّه ماهيّة لا تُدرك أبداً فيه ردّ لمقالة ذكرها الأشعريّ في اختلاف الناس في الحواسّ، فقد «زعم زاعمون منهم ضرار بن عمرو وحفص الفرد وسفيان بن سحبان في رجال غيرهم أنّ البارئ عزّ وجلّ يوصف بالقدرة على ذلك وأنّه يخلق لعباده حاسّة سادسة يدركون بها ماهيّته أي يدركون بها ما هو، وأبى أكثر أهل الكلام من المعتزلة والخوارج وكثير من الشيع وكثير من المرجئة [ذلك]»[1]. وفي مقالة الاثني عشريّة موقف من مقالة المرجئة في ماهيّة الربّ، فقد ذكر الأشعريّ أيضاً أنّ المرجئة اختلفت «هل للبارئ ماهيّة على مقالتين: فقال قائلون: للّه ماهيّة لا ندركها في الدنيا، وإنّه يخلق لنا في الآخرة حاسّة سادسة فندرك بها ماهيّته، وقال قائلون منهم بإنكار ذلك ونفيه»[2]. والقول الأوّل هو الذي تقدّم منسوباً إلى ضرار ومن تابعه عليه، والقول الثاني يشارك فيه منكري هذه المقالة «أكثرُ أهل الكلام من المعتزلة والخوارج وكثير من الشيع وكثير من المرجئة» كما يدلّ على ذلك كلام الأشعريّ. وبهذا يبدو أنّ العجز عن إدراك ماهيّة اللّه لم يكن مقالة تميّزت بها الاثنا عشريّة ولكن كان عقيدة مشتركة بين أكثر الفرق، وأنّ الإمام لم يكن يجادل الزنديق برأي أبدعه بل بمقالة شائعة في المسلمين ولكن لا تسعفنا كتب المقالات والفرق بنسبتها إلى علَم أو فرقة بعينها.

ولا نجد اشتغالاً بسؤال الماهيّة بالصيغة المذكورة في الحديث في مصنّفات أعلام الفرقة كالمفيد والمرتضى وشيخ الطائفة. وذهب إبراهيم بن نوبخت إلى أنّ «الماهيّة باطلة، لأنّا نعلم وجوده، وهو عين[3] الذات والحقيقة». وقال العلاّمة في شرح

---

(١) الأشعريّ، **المقالات**، ص ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠؛ البغداديّ، **الفرق بين الفرق**، تح. محمّد محيي الدين عبدالحميد، بيروت، المكتبة العصريّة، ١٤١٦ ـ ١٩٩٥، ص ٢١٤. وفي **الانتصار**: سفيان بن سختان كما مرّ آنفاً.

(٢) الأشعريّ، **المقالات**، ص ١٥٤.

(٣) في المتن: غير، وفي الهامش: عين، وهو الموافق لرأي المؤلّف في الوجود والماهيّة (ص ص ٤٧ ـ ٤٨)، فلذلك أثبتناه.

كلامه: «ذهب ضرار إلى أنّ للّه[1] تعالى ماهيّة لا يعلمها إلاّ هو للإجماع على قولهم: لا يعلم ما هو إلاّ هو، لأنّا لو رأينا ذاته لعلمنا من حقيقته ما لا نعلمه الآن، والشيخ أبطل ذلك بأنّ ذات اللّه تعالى هي وجوده، ووجوده معلوم، فماهيّته معلومة»[2]. ورجّح بعد ذلك قول ضرار لأنّ المعلوم هو الصفات[3] لا الذات الموصوفة، وأبطل أن يكون الوجود المختصّ باللّه معلوماً. وما ذكره النصير الطوسيّ في **التجريد** والعلاّمة الحلّيّ في **شرحه**[4] وفي **مناهج اليقين**[5] إجابةً عن سؤال الماهيّة يؤكّد أنّ وجود اللّه عين ماهيّته لمنع المشابهة بينه وبين الممكنات، ويردّد ما ذكره المتكلّمون والفلاسفة.

ونقلت كتب الفرق أنّ مِن المشبّهة مَن أقدم على التجسيم الصريح وأجاب عن سؤال "ما هو"؟ بتحديد الجسم والطول والعرض والمجسّة واللون والرائحة وسائر صفات الأجسام[6]، وأمّا من امتنع عن القول بالجسم للنهي الوارد عن الكلام في اللّه أو لاستحالة المشابهة بين الخالق والمخلوق عنده فقد تعلّق بتفصيل الكلام في الصفات السلبية المذكورة، ودخل الكلام على الماهيّة في الكلام على الصفات.

١ـ٣ ـ التعطيل:

ذكِرَ الإبطال والنفي في أحاديث معدودة من "كتاب التوحيد" من **أصول الكافي**، وتقدّمت الإشارة إلى أنّ الإبطال يعني أحياناً نفي وجود الخالق أصلاً، وأنّ الأحاديث

---

(١) من المتن: اللّه، وأثبتنا ما في الهامش.

(٢) العلاّمة، **أنوار الملكوت في شرح الياقوت**، تح. محمّد النجميّ الزنجانيّ، ١٣٧٨هـ، ص ٩٧.

(٣) «الحقيقيّة كالوجود والقدرة والعلم، والإضافيّة كالخالقيّة والرازقيّة، والسلبيّة لكونه ليس بجسم ولا عرَض ولا مرئيّ ولا في جهة»: ص ٩٧، وفي المتن: السببيّة، ولا وجه له.

(٤) العلاّمة الحلّي، **كشف المراد**، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ط١، ١٤٠٨/١٩٨٨، ص ٢٩٤، ص ص ٤٥ ـ ٤٦، ٦٨، ٢٦٩. وانظر في نسخة السبحانيّ ص ٣٦. وفي الهامش تعليق له يؤكّد فيه أنّ ماهيّة اللّه عين وجوده وينزّهه عن مشاركة االموجودات في ماهيّاتها، وهو عين موقف الفرقة القديم.

(٥) «بينّا في ما سلف من كتابنا أنّ الوجود زائد على الماهيّة، وعنيْنا به هناك أنّ وجود الممكنات كذلك. أما واجب الوجود فقال قوم: إنّه كذلك، وقال آخرون إنّه نفس حقيقته، وهو الحقّ عندي»: **مناهج اليقين**، ص ٢٩٩. وقارن ما استدلّ به (ص ص ٢٩٩ ـ ٣٠٢) باستدلالات المتكلّمين والفلاسفة. واستدلالاتهم مذكورة في: بوهلال، **الغيب والشهادة**، ص ص ٤١٤ ـ ٤٣٠. وانظر أيضاً: الرازيّ، **شرح عيون الحكمة**، ٣/١١٦ ـ ١١٧؛ هاني نعمان فرحات، **مسائل الخلاف بين فخر الدين الرازيّ ونصير الدين الطوسيّ**، بيروت، مركز الغدير، ط١، ١٤١٨/١٩٩٧؛ سليمان، **تطوّر علم الكلام**، ص ص ٨٥ ـ ٨٨.

(٦) انظر ما نقله الأشعريّ في اختلاف الناس في التجسيم: **المقالات**، ص ص ٢٠٧ ـ ٢١٥.

المرويّة في إثبات الصانع كانت تجادلُ "الزنادقة" لا المسلمين. وأمّا في مجادلة الفرق الإسلاميّة فالظاهر أنّ الإبطال يعني مقالة الجهميّة خاصّة. ومن أقدم المصنّفات الشيعيّة التي عرضت مقالة الجهميّة في سياق الطعن على الفرق المخالفة ببيان اختلافها في "عمود التوحيد" كتاب **الإيضاح** لابن شاذان (ت ٢٦٠/ ٨٧٤)، فقد ذكر أنّ الجهميّة «يقولون إنّ اللّه لا في السماء ولا في الأرض ولا بينهما، ولا أين ولاحيث [ولا حدّ] ولا طول .. ويقولون: إذا قُمت تصلّي فلا تتوهّمْ شيئاً، فإن توهّمت شيئاً فقد كفَرت، ويقولون في الجملة: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ ثمّ يصفونه بصفة العدم وصفة لا شيء، ويقولون: لا يزول ولا يتحرّك ولا يتكلّم ولا يأمر ولا ينهى... فهو جلّ ثناؤه عندهم بمنزلة الموات»[١].

ووردت في **الكافي** روايات تنقض عقيدة الجهميّة[٢]، منها أنّ ابن أبي نجران سأل الباقر: «أتوهّم شيئاً؟ فقال: نعم، غير معقول ولا محدود، فما وقع وهمُك عليه من شيء فهو خلافه، لا يُشبهه شيء ولا تدركه الأوهام»[٣]، ومنها أيضاً قول الصادق لمن سأله: «أيجوز أن يقال إنّ اللّه شيء؟»، فقال: «نعم، يخرجه من الحدّين حدّ التعطيل وحدّ التشبيه»[٤]. إلاّ أنّ أحاديث ردّ التعطيل في "كتاب التوحيد" من **الكافي** قليلة، وليس فيه باب مستقلّ في إبطال التعطيل. وهذا الأمر يبيّن أنّ اتّجاه النفي الجهميّ لم يكن اتّجاهاً كلاميّاً قويّاً مؤثّراً في عقيدة جمهور الأتباع ولم يَحتج مهندسو العقيدة إلى مجادلته ونقضه.

---

(١) ابن شاذان، **الإيضاح**، ص ٦. وانظر: الملطيّ، **التنبيه والردّ**، ص ص ٩٧ ـ ٩٨؛ عبد المنعم الحفني، **موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والأحزاب والحركات الإسلاميّة**، مصر، مكتبة مدبولي، ط٢، ١٩٩٩، ص ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.
وقد قسّم ابن شاذان الفرق إلى صنفين، فالأول "المتسمّون بالجماعة المنتسبون إلى السنّة"، والثاني "الشيعة". وجمع في الصنف الأوّل الجهميّة والمعتزلة والجبريّة وأصحاب الحديث والمرجئة والخوارج؛ وميّز بين الصنفين بذكر اختلافهما في الأحكام وطرقها، ثمّ ذكر أنّ الصنف الأوّل مختلفون "في عمود التوحيد" وأورد مقالات الفرق المذكورة مختصرةً: ص ص ٦ ـ ٢٢. وما بين حاصرتين [ ] ليس من وضعنا. وكان ابن شاذان من القائلين إنّ اللّه جسم لا كالأجسام أي «شيء لا كالأشياء وذات لا كالذوات»: ابن أبي الحديد، **شرح النهج**، ٣/ ٢٢٨.

(٢) المقصود في هذا السياق التعطيل الجهميّ، ولا نهتمّ الآن بمقالة الجهميّة في الأفعال.

(٣) **الكليني**، ١/ ١٣٧؛ وانظر أيضاً الأحاديث التي تقول إنّ اللّه في كلّ مكان: ١/ ١٧٦ ـ ١٧٧، وتنفي الإبطال بمعنيَيْه: ١/ ١٣٧، ١٣٩، ١٤٠، ١٥٤.

(٤) **الكليني**، ١/ ١٤٠؛ وانظر قول جهم: «إنّ الباري لا يقال إنّه شيء»: الأشعريّ، **المقالات**، ص ٥١٨.

وأمّا نفي الصفات فمقالة موافقة لاختيار مهندسي العقيدة. فقد روى الكُليني عن فتح بن عبداللّه مولى بني هاشم أنّه كتبَ إلى أبي إبراهيم الكاظم يسأله عن "شيء من التوحيد" فكان ممّا أجابه به: «أوّل الديانة به معرفته، وكمال معرفته توحيده، وكمال توحيده نفيُ الصفات عنه، بشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف وشهادة الموصوف أنّه غير الصفة»[1]، وإذا أجاب الأتباعُ إلى القول بنفي الصفة فقد انتظموا في مخالفة التشبيه وإنكار القول بقدم الصفات، ويتولّى مهندسو العقيدة بعد ذلك تكييف هذا النفي وضبط كيفيّته ودرجته ليفارق التعطيل الجهميّ الذي عارضته الإماميّة ووصفه ابن شاذان.

وهذا الأمر يؤكّده الصدوق أيضاً، فقد روى حديث نفي الصفة منسوباً إلى الرضا[2]؛ وروى أحاديث في ضرورة إخراج اللّه من الحدّين: حدّ التشبيه وحدّ التعطيل، وفي اعتبارِ التوحيد الصحيح طريقاً وسطاً بينهما. إلاّ أنّ الأحاديث تكلّمت على حدّ التشبيه خاصّة. ويمكن التمثيل بحديث عبد العظيم بن عبداللّه الحسنيّ الذي دخل على الهادي وقال له: «يا ابن رسول اللّه، إنّي أريد أنْ أعرض عليك ديني، فإنْ كان مرضياً أثبت عليه حتّى ألقى اللّه عزّ وجلّ. فقال: هات يا أبا القاسم. فقلت: إنّي أقول: إنّ اللّه تبارك وتعالى واحد ليس كمثله شيء، خارج عن الحدّين: حدّ الإبطال وحدّ التشبيه، وإنّه ليس بجسم ولا صورة ولا عرض ولا جوهر، بل هو مجسّم الأجسام ومصوّر الصور»[3]. فنفْي الجسم والصورة والعرض والجوهر خروجٌ من حدّ التشبيه، وخلا الكلامُ من تفصيل حدّ التعطيل، وخلوُّه منه يبيّن أنّ النفي المطلق لم يكن مقالة رائجة بين الأتباع، وأنّ الأحاديث المرويّة في النهي عن الإبطال كانت ردوداً على الجهميّة وتدبيراً لحماية الأتباع الفارّين من التشبيه أنْ يقولوا بمقالتها طلباً للتنزيه.

وكان الإلحاح على نفي الإبطال استدراجًا للأتباع بأنّ مقالتهم في التوحيد منزّهةٌ

---

(١) **الكليني**، ١/ ١٨٩، وفي الحديث أنّ الكاظم أجاب السائل بخطبة منسوبة إلى عليّ بن أبي طالب وزاد فيها ما أخذنا طرفاً منه في المتن، والزيادة ميّزتْها رواية الكليني بعبارة "ثمّ زاد فيه". وبعض ما جاء في كلام الكاظم رُوي عن عليّ أيضاً، فيكاد يمتنع نسبة حديث بعينه في العقائد إلى إمام واحد، ولا يملك الباحث إلاّ الفحص والنظر والترجيح كما قلنا من قبل.

(٢) الصدوق، **التوحيد**، ص ٣٥، ص ٥٦.

(٣) وانظر بقيّة الحديث، وفيها تأكيد نفي التشبيه، والإقرارُ بإمامة الأئمّة العشرة وولايتهم، ونبّهه الهادي على إمامة الحسن ابنه والمهديّ من بعده فأقرّ، والإقرارُ بالمعراج وسؤال القبر والجنّة والنار والصراط والميزان والقيامة والبعث والفرائض الواجبة بعد الولاية، وهي الصلاة والزكاة والصوم والحجّ والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: **التوحيد**، ص ص ٨١ ـ ٨٢؛ الصدوق، **صفات الشيعة** (مطبوع مع **فضائل الشيعة**)، ص ص ٩٠ ـ ٩٢.

عن عيوب الحدّين موافقةً لوسطيّة محمودة في الديانة، وفرارًا من تهمة التعطيل، وتحقيقًا للاختلاف عن المعتزلة[١]. وكان هذا الاختلاف مطلباً ضرورياً في مرحلة تشكيل المقالة لتمييز الفرقة بهويّة يعرفها الأتباع تحقيقاً للآراء الكلاميّة الدقيقة أو ترديداً لها ومتابعةً. ولا شكّ في أنّ نفي الصفات هو عينُ مقالة المعتزلة، وأشار الشيخ المفيد إلى هذا الأمر فقال: «وهذا مذهب الإماميّة كافّة والمعتزلة إلاّ من سمّيناه وأكثر المرجئة وجمهور الزيديّة وجماعة من أصحاب الحديث والمحكّمة»[٢]. وحديثه عن موافقة الاثني عشريّة للفرق الإسلاميّة كثير في كتابه، فقد عاش بعد اكتمال عدد الأئمّة وتميّز الفرقة، وكان يُظهر وجوه الاتّفاق بين فرقته وسائر الفرق ليدفع عنها تهمة الغلوّ والخلاف والشذوذ. وهذا لا يعني أنّ الاثني عشريّة ظلّت تقترب من مقالة المعتزلة في نفي الصفات حتّى اعتنقتها[٣]، ولكنْ يؤكّد أنّ الوسطيّة المذكورة في الأحاديث اعتباريّة لا حقيقيّة، أي إنّها موقف بين التشبيه الشائع في الأتباع والتعطيل المتصوّر. وقد كان إقناع الأتباع بمقالة تحذّر من التعطيل وهي تنفي الصفات من أدقّ المحاولات في هندسة العقيدة، ولا سيّما مع نفي التشبيه الذي هو مقالة يسير بها أعلام من الفرقة.

ونرجّح أنّ أوائل الأئمّة أرادوا في أحاديث نفي الصفات نفيَ التشبيه خاصّة، فقول الباقر «إنّه سميع بصير يسمع بما يبصر ويبصر بما يسمعُ»[٤] كانت غايته الأُولى نفي المشابهة بين اللّه والخلق حتّى لا يعتقد الأتباع أنّه تعالى يسمع بسمع كسمع الإنسان ويبصر ببصر كبصره. فلذلك نرى أنّ نفْي الصفات قولٌ أصيل في الفرقة، ولكنّه كان مقالة كامنة لاشتغال مهندسي العقائد يومئذ بمحاربة التشبيه، ثمّ أخرجها المعتزلة إلى التداول حتّى بدت المقالة من إنشائهم. وتعلّق متكلّمو الاثني عشريّة بأحاديث نفْي الصفات واستفادوا من المعتزلة لمجادلة أهل الحديث. وأمّا حديثُ: «وكمال توحيده نفيُ الصفات عنه، بشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف وشهادة الموصوف أنّه غير

---

(١) D. SOURDEL, *L'imamisme*, p. 236.

(٢) المفيد، **أوائل المقالات**، ص ٥٢، ويشير بالاستثناء إلى مقالة أبي هاشم في الأحوال.

(٣) في العلاقة بين الشيعة والمعتزلة، انظر: جعفريّان، **المسار الثقافيّ بين المعتزلة والشيعة**. وفيه عرض لعلاقة الشيخ المفيد بالمعتزلة: ص ص ٦٧ ـ ٧٤.

(٤) «عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) أنّه قال في صفة "القديم": إنّه واحد صمد أحديّ المعنى ليس بمعانٍ كثيرة مختلفة. قال: قلت: جُعلت فداك، يزعم قوم من أهل العراق أنّه يسمع بغير الذي يبصر ويبصر بغير الذي يسمع. قال: كذبوا وألحدوا وشبّهوا، تعالى اللّه عن ذلك. إنّه سميع بصير يسمع بما يبصر ويبصر بما يسمع. قال: قلت: يزعمون أنّه بصير على ما يعقلونه. قال: فقال: تعالى اللّه. إنّما يُعقل ما كان بصفة المخلوق، وليس اللّه كذلك»: **الكليني**، ١/ ١٦٠ ـ ١٦١. وانظر أيضاً حديث الصادق: ١/ ١٦١.

الصفة»[1] فهو صياغة كلاميّة فيها استفادة من أحاديث نفي التشبيه ومن الكلام الاعتزاليّ، ونرجّح نِسبته إلى الرضا (ت ٢٠٣هـ/ ٨١٨م) الذي كان مشاركاً في الجدل الكلاميّ في المدينة ثمّ في بلاط المأمون.

١ـ ٤ ـ التشبيه:

لا تسعفنا الأحاديث المنقولة في **أصول الكافي** بمعرفة كيفيّة ظهور التشبيه وزمان ظهوره وانتشاره بين المسلمين. وذهب القاضي عبد الجبّار إلى أنّ التشبيه مرّ بثلاث مراحل، فنشأ أوّل الأمر بين العامّة ثمّ كان مقالة لبعض أعلام المتكلّمين ثمّ أصبح مقالة يظهرها المحدّثون مجاراة للعامّة لا اعتقاداً، وقال محمّد بوهلال: «إنّ هذا التقسيم في جملته مقبول في نظرنا، وإنْ كنّا لا نعتبر موقف الحنابلة وأهل السنّة، وهو المقصود من المرحلة الثالثة في تقسيم عبد الجبّار، موقفاً تشبيهيّاً بالمعنى الدقيق للكلمة»[2]. ونرى أنّ هذا التقسيم يحتاج إلى تصحيح، فالعامّة التي ترمى بابتداع التشبيه لقصر عقولها لم يخلِ منها عصر من العصور، بل إنّ أكثر المسلمين من العامّة، فعامّة أي عصر يريدها القاضي؟ والرواة والمحدّثون الذين نقلوا الأحاديث المفيدة للتشبيه وصدّقوا بها لم يكونوا من العامّة، ولا جارَوها في عقيدتها، ثمّ إنّ هذا التقسيم يهدم آخرُه أوّله. فلو أجريناه أبداً لانتهينا إلى زوال التشبيه والانتقال من تبسيط العامّة إلى تحقيق العلماء، إلاّ أنّ التصريح بإظهار العلماء للتشبيه اتّقاء للعامّة معناه الرجوعُ على الأعقاب وتأكيدُ إشارة خفيّة هي أنّ العامّة لا تفارق التشبيه.

ونرى أنّ التشبيه لا يمكن أن تخلو منه ديانة تدعو إلى الإيمان بربٍّ سميع بصير يصرّح كتابها المتلوّ بأنّ له وجهاً وعيناً ويداً وجنباً، وبأنّه نور، وبأنّه يستوي على عرشه الذي كان على الماء، إلاّ أنّ عقائد الإنسان تؤثّر فيها مشاغل العصر وثقافته بالتقديم والتأخير والإحياء والإنساء، فربّما استتر القول بالتشبيه لخروجه من مشاغل الناس وأقبل المؤمنون على عبادة ربّ يثبتونه ويقرؤون صفاته في كتابهم ويتوجّهون إليه في دعائهم وصلاتهم، ولا يُستبعد أنّهم مع كلّ هذا يعبدون ربّاً لا يعرفونه ولا تنصرف هممهم إلى التفكير فيه، من غير نفي لإمكان وُجود من يتصوّر ربّه على هيئة الإنسان مثلاً. ولا يمكن الحديث عن اتّجاه تشبيهيّ في تجربة المسلمين المؤسّسين لأنّهم كانوا

---

(١) تقدّم منسوباً إلى الكاظم عند الكليني، ونسبه الصدوق إلى الرضا في موضعين من **التوحيد**، ص ص ٣٤ ـ ٣٥، وص ٥٧.

(٢) بوهلال، **الغيب والشهادة**، ص ٤٦١. وانظر رأي القاضي في: عثمان، **نظرية التكليف**، ص ص ٢٦٠ ـ ٢٦١.

يحملون لواء التوحيد وقد قرنوا وجودهم وهويّتهم ورسالتهم بالسير به في الآفاق، ولكن لا ننفي وجود الفهم التشبيهيّ لآيات من القرآن عند بعض أهل المدينة[1]. فلمّا التفت المسلمون - أي الذين يشتمل عليهم اسم الإسلام على اختلاف أعراقهم وثقافاتهم ودياناتهم الأصليّة - إلى معبودهم فسألوا عن صفته وماهيّته وكيفيّته ومكانه وعرشه وصار للفهم التشبيهيّ الموروث عن تجربة المدينة أنصارٌ وحملة[2]، ظهر تيّار يدافع عن التشبيه ويحتجّ له. وهذا الترتيب يبيّن ثلاث نتائج:

- **النتيجة الأولى** أنّ الفهم التشبيهيّ كان جزءاً من تجربة المسلمين المؤسّسين في المدينة، ونرى أنّه ظهر باجتماع ثلاثة أسباب: أحدها احتمال آي القرآن الفهمَ التشبيهيّ لما فيه من إشارة إلى وجه اللّه وعينه وسمعه وجنبه. والثاني آراء من تديّن بالإسلام من اليهود مثل كعب الأحبار، وليس حتماً لازماً أن نفسّر آراء هؤلاء بأنّها كانت كيداً للإسلام، فمن المرجّح أن تكون استمراراً لثقافة التشبيه عندهم. وربّما كان للتشبيه أثر في عقائد العرب أنفسهم[3]. والثالث الإجمالُ في حديث القرآن عن التكوين والنشأة والخلق، فإنّه لم يفصّل كيف خلق اللّه السموات وكيف كان عرشه على الماء وكيف كلّم آدم. فطلب المسلمون الجواب عن تفصيل هذه الأحداث بسؤال أهل الكتاب، وانتقل التصوّر التشبيهيّ في عبارات كثيرة نقلها الرواة واعتبروها وحياً إلهيّاً أو قبساً من علم أهل الكتاب.

- **والنتيجة الثانية** أنّ تغيّر تجربة المسلمين بعد اختلاطهم بثقافات متنوّعة في

---

(١) الروايات التي تؤكّد وجود الاتّجاه التشبيهيّ عند أصحاب الحديث وأهل السنّة وتذكر أصوله عند بعض أعلام تجربة المدينة كعمر وكعب مجموعة في الجزء الثاني من **العقائد الإسلاميّة: عرض مقارن لأهمّ موضوعاتها من مصادر السنّة والشيعة**، /http://www.aqaed.com/book/315، ولا يذكر الكتاب الروايات الدالّة على التشبيه عند الاثني عشريّة، ولكنّه مفيد في تخريج الروايات في مصنّفات أهل السنّة وفي تحديد جذور مسألة التشبيه وتصوّر أسباب ظهورها.

(٢) روى الصدوق أنّ الباقر قال لجابر بن يزيد الجعفيّ (ت ١٢٨/ ٧٤٥): «يا جابر ما أعظم فرية أهل الشام على اللّه عزّ وجلّ، يزعمون أنّ اللّه تبارك وتعالى حيث صعد إلى السماء وضع قدمه على صخرة بيت المقدس، ولقد وضع عبد من عباد اللّه قدمه على حجرة [حَجَر] فأمرنا اللّه تبارك وتعالى أن نتّخذه مصلّى، يا جابر إنّ اللّه تبارك وتعالى لا نظير له ولا شبيه، تعالى عن صفة الواصفين، وجلّ عن أوهام المتوهّمين، واحتجب عن أعين الناظرين، لا يزول مع الزائلين، ولا يأفل مع الآفلين، لَيسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ العليم»: **التوحيد**، ص ١٧٩.

(٣) أي قبل الإسلام، فقد ذكر ابن أبي الحديد أنّه «كان في العرب مشبّهة ومجسّمة، منهم أميّة بن أبي الصلت. وهو القائل:

مِـنْ فَـوْقِ عَـرْشٍ جَـالِـسٌ قَـدْ حَـطَّ رِجْـ ... لَيْهِ إِلَى كُرْسِيِّهِ المَنْصُوبِ»: **شرح النهج**، ١/ ١١٩.

العراق والشام وفارس كان من نتائجها الخوض في الصفة والماهيّة والمكان والزمان... وقال بعض المسلمين بالتشبيه متأوّلين ما ورثوه من ثقافة التجربة الإسلاميّة الأولى ومتأثّرين بما استفادوه من الأمم التي حاوروها، وصار التشبيه اتّجاهاً كلاميّاً بعدما كان فهما لبعض آيات القرآن، أي إنّه أصبح مقالة معبّرة عن رأي فريق من الناس في المعبود، ولم يكن في الحالتين عقيدةً من عقائد العامّة "القاصرة عقولها".

- **والنتيجة الثالثة** أنّ الفهم التشبيهيّ عارضه أعلام من المسلمين المؤسّسين ثمّ ظهر من قال بالتنزيه ونفي مشابهة الخالق للمخلوق وصار هذا القول مقالة كلاميّة مستقلّة. فكأنّ القول بأسبقيّة ظهور أحد الاتّجاهين على الآخر ترجيح بلا مرجِّح. والاتّجاهان أصيلان في تجربة المسلمين ثمّ تطوّرا بالجدل وبالانفتاح إلى ثقافات متنوّعة، واستمرّا إلى اليوم، ولكن اختلفت قوّة كل اتّجاه من عصر إلى عصر، ولم يكن تأثيره في كلّ فرقة تأثيراً ثابتاً لا يزيد ولا ينقص. وإنّما يعنينا من كلّ هذا التشبيهُ في عقائد الاثني عشريّة.

روى الكُليني في "كتاب التوحيد" من **أصول الكافي** أحاديث كثيرة في التشبيه. فمن هم المشبّهة الذين جادلتهم الأحاديث؟ وما هو التشبيه الذي أرادت نقضه؟

المشبّهة الذين جادلتهم أحاديث الكليني فريقان على الإجمال: الفريق **الأوّل** من الأتباع، ومنه الهشامان وصاحب الطاق والميثميّ[(١)] و"الأصحاب"[(٢)] و"الموالي"[(٣)] و"من قِبلنا"[(٤)]، والفريق **الثاني** المخالفون ولا سيّما المحدّثون[(٥)]. وجاءت التسمية في أحاديث أُخَر مُجملة لا تعيّن أحداً، ومن صيغ الإجمال "المشبّهةُ"[(٦)] و"المشبّهون"[(٧)] و"قوم من العراق"[(٨)] "ومن زعم"[(٩)].

---

(١) انظر إنكار مقالة الهشامين وصاحب الطاق والميثمي في التشبيه: **الكليني**، ١/ ١٥٤، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩.

(٢) أصحابنا: **الكليني**، ١/ ١٥٦.

(٣) مواليك: **الكليني**، ١/ ١٥٥، ١٧٧.

(٤) من قِبَلنا: **الكليني**، ١/ ١٥٥.

(٥) انظر حوار أبي قرّة مع الرضا: **الكليني**، ١/ ١٨٠ - ١٨١؛ وانظر ما جاء في العرش والوجه بصيغة: يقولون ويزوون: **الكليني**، ١/ ١٨٢، ١٨٤، ١٩٢؛ وما جاء في حديث النزول بصيغة: ذُكر عنده قوم: **الكليني**، ١/ ١٧٦.

(٦) المشبّهة: **الكليني**، ١/ ١٧٤.

(٧) المشبّهون: **الكليني**، ١/ ١٥٣.

(٨) قوم من العراق: **الكليني**، ١/ ١٦١.

(٩) من زعم: **الكليني**، ١/ ١٧٨.

وصرّحت أحاديث بأسماء بعض المشبّهة الذين كانوا من أعلام الإماميّة، ونُقل عن الأئمّة البراءة من أقوالهم، ورُويت الأحاديث في مدحهم وتعظيمهم. ويمكن تفسير هذا الموقف بثلاثة أمور:

● **الأول** أنّ هؤلاء كانوا من القائلين بالنصّ وبإمامة الأئمّة من عليّ إلى الإمام في عصرهم[1]، فكان المشبِّه يستطيع الانتظام في الفرقة، ويُعَدّ من أعلام المنافحين عنها ما لم يقلْ بما يبطلُ الإمامة، وكان هذا الاعتقاد كافياً لحُسن الظنّ بهم ولميْزهم من المخالفين في الإمامة. فقد روى الكليني أنّ الرضا لمّا سمع مقالة الهشامين وصاحب الطاق والميثميّ[2] في اللّه أنّه «أجوف إلى السرّة والبقيّة صمد» خرّ ساجداً ثمّ قال: «سبحانك ما عرفوك ولا وحّدوك فمن أجل ذلك وصفوك، سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك، سبحانك كيف طاوعتهم أنفسهم أنْ يشبّهوك بغيرك، اللّهمّ لا أصفك إلاّ بما وصفتَ به نفسك، ولا أشبّهك بخلقك، أنت أهل لكلّ خير، فلا تجعلني من القوم الظالمين»[3]. وأمّا من خالف في الإمامة فرُويت أحاديث كثيرة في التشنيع عليه، فقد نُسب إلى الرضا أنّه قال في الواقفة: «الواقفة هم حمير الشيعة، ثمّ تلا هذه الآية: ﴿إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾»[4]، وفيهم من أحاديث الذمّ والوعيد ما يقطع بضلالهم وهلاكهم لا في تشبيهٍ ولكن لتوقّفهم في إمامةٍ لم يتبيّنوا وجه الصواب فيها. ونظنّ أنّ بعض أعلام المتكلّمين المتزعّمين لاتّجاهات تشبيهيّة في الإماميّة كانوا يحرصون على القول بالإمامة اعتقاداً وحفظاً لمواقعهم وانتمائهم.

● **والثاني** أنّ نيل كلّ فرقة من وجوهها كان زلّة يتلقّفها المخالفون المتربّصون للتّشنيع عليها، فاقتضى تمجيدُ الاجتماع والائتلاف في واقع الجدل والخلاف أن تبدو كلّ فرقة في هيئة الجماعة المتماسكة المجتمعة على الحقّ العاملة على حياطة نفسها واستدراج من تستطيع من أتباع الفرق الأخرى، وهو تدبير لم يخلُ منه عصر[5].

---

(١) وتقول مصنّفات الإماميّة إنّ الأتباع كانوا يؤمنون بإمامة الاثني عشر بناء على أنّ الأئمّة كانوا معروفين بأسمائهم وعددهم.

(٢) أبو الحسن، عليّ بن إسماعيل، لا يُعرف تاريخ وفاته ولكنّه يُعدّ من أصحاب الرضا (٢٠٣هـ/ ٨١٨م)، وكلّم النظّام (٢٢١هـ/ ٨٣٦م) والعلاّف (٢٢٧هـ/ ٨٤١م).

(٣) **الكليني**، ١/ ١٥٤.

(٤) **الكشّي**، ص ٤٦٠؛ والآية: الفرقان ٢٥/ ٤٤.

(٥) انظر ما يشيع في الانترنت من تمجيد للتشيُّع وافتخار بالمنتمين إليه من الراجعين عن مذاهبهم، ومن ذلك مثلاً موقع www.aqaed.com، ففيه قسم خاص بمن سمّاهم "المستبصرين"، وفيه كتبهم وقصص اهتدائهم إلى المذهب الاثني عشريّ بأصواتهم.

● **والثالث** أنّهم كانوا من أقدر الناس على الكلام وأقواهم على نقض حجج الخصوم، وقد تقدّمت رواية الكليني في ثناء الصادق على هشام بن الحكم لأنّه قطع المعتزليّ عمرو بن عبيد في الإمامة. وكانت الفرقة في حاجة شديدة إلى جدل هؤلاء المتكلّمين ومناضلتهم عن الإمامة. ويدلّ انفرادُهم بمقالات خالفوا فيها رأي الأئمّة وقدرتُهم على الجدل والمحاجّة على وجود أتباع لهم يرون رأيهم في بعض مسائل العقيدة، وربّما أدّى إقصاؤهم بالبراءة منهم إلى توهين الفرقة بالانشقاق، فكان استيعابهم ونقد مقالتهم خيراً من ذمّهم ما داموا منتظمين في سلك الإمامة. ونحسَب أنّ التعارض بين الروايات المنقولة في أعلام الفرقة مدحاً وذمّاً تسجيل لاختلاف مواقف الأئمّة منهم، وأنّ ما يُروى عن إمساك الأئمّة بزمام الفرقة غير صحيح، بل كانت تظهر بين الحين والحين زعامات قويّة تتجاوز سلطة الإمام وتجعله تابعاً لها بوجه من الوجوه ودرجة من الدرجات، ولا سيّما بعدما قالت الفرقة بإمامة الأطفال. ونظنّ أيضاً أنّ ما يُروى في أعلام الفرقة من مدح وذمّ رواسب اتّجاهات متنافسة بين مهندسي العقيدة، ولكنّ تهذيب المذهب حال دون وصولها إلينا.

وقد كانت فرق كثيرة من غلاة الشيعة مشبّهة[1]، ومكّن الاجتماعُ على أصل الولاية الفرقَ الشيعيّة من الاختلاط والاشتراك في العقائد[2] وإنْ هي تبادلت التكفير والتضليل. وتدلّ غزارة الأحاديث في ذمّ التشبيه على أنّ مهندسي العقيدة كانوا يجادلون اتّجاهاً تشبيهيّاً قويّاً من الأتباع أو من المتشيّعة عامّة[3]. وذكر الكليني مسائل الخلاف في التشبيه وهي الاختلاف في الجسم والصورة والتخطيط[4]، وجواز الحركة

---

(١) الأشعريّ، **المقالات**: قالت المغيريّة إنّ معبودهم على صورة رجل: ص ٧؛ وقالت الخطّابية إنّ جعفراً إله: ص ١٢؛ وقال الشّريعيّ إنّ اللّه حلّ في خمسة أشخاص: ص ١٤.

(٢) من أجود العبارات عن هذه الفكرة قول محمّد بن الحسن الديلميّ الزيديّ: «إنّ أصول مذهب الغلاة والمفوّضة والباطنيّة من الإسماعيليّة والإماميّة الاثني عشريّة مختلطة بعضها ببعض في كثير من المسائل، ولذلك قيل **الإماميّة دهليز الباطنيّة**، لأنّ الكلّ دخلوا في الشيعة من جهتهم، وكلّهم يدّعون التشيّع ويغلون في الدين»: **بيان مذهب الباطنيّة وبطلانه من كتاب قواعد عقائد آل محمّد**، تح. ر. شتروطمان، باريس، دار بيبلون، ٢٠٠٥ [التشديد منّي].

(٣) ومن تلك الأحاديث قول محمّد بن سماعة: «سأل بعض أصحابنا الصادق (ع) فقال له: أخبرني أيّ الأعمال أفضل؟ قال: توحيدك لربّك. قال: فما أعظم الذنوب؟ قال: تشبيهك لخالقك»: شيخ الطائفة، **الأمالي**، تح. بهراد الجعفريّ وعليّ أكبر الغفّاريّ، تهران، دار الكتب الإسلاميّة، ط١، ١٣٨٠هـ. ش، ص ٩٦٠.

(٤) الجسم: القول بأنّ اللّه جسم له أبعاد؛ والصورة: إثبات الشكل والهيئة كقول هشام بن سالم الجواليقيّ إنّ اللّه في صورة شابّ من أبناء الثلاثين؛ والتخطيط: إثبات الأعضاء.

والانتقال، والاختلاف في الرضا والسخط، وفي الآيات المثبتة للجوارح.

ويدلّ ظاهر روايات الكليني في "كتاب التوحيد" من **أصول الكافي** على أنّ كلّ إمام كانت تحيط به نواة صلبة من الأتباع الماضين على التوحيد الخالص المنكرين للتشبيه والتجسيم، وأنّ كلّ إمام كان يعمل على تصحيح ما يصيب الفرقة من انحراف واختلاف. ومن الانحرافات والاختلافات التي واجهها الأئمّة قول بعض الأتباع بالتشبيه. ولكنْ يبدو من إجابات الأئمّة عن أسئلة الأتباع أنّه لا شيء يؤكّد تحصيلهم لآراء قاطعة في التشبيه، وأنّهم كانوا يفيدون الأتباع ويقتبسون منهم أيضاً ويقولون في المسائل بالرأي الخاصّ لا بالقطع الموروث وإنْ تعلّقت الأسئلة بالعقيدة. فقد روى الكليني عن محمّد بن عيسى أنّه «كتب إلى أبي الحسن عليّ بن محمّد [الهادي] (ع): جعلني اللّه فداك يا سيّدي، قد روي لنا أنّ اللّه في موضع دون موضع على العرش استوى، وأنّه ينزل كلّ ليلة في النصف الأخير من الليل إلى السماء الدنيا، ورُوي أنّه ينزل عشيّة عرفة ثمّ يرجع إلى موضعه. فقال بعض مواليك في ذلك: إذا كان في موضع دون موضع فقد يلاقيه الهواء ويتكنّفُ عليه[1]، والهواء جسم رقيق يتكنّف على كلّ شيء بقدره، فكيف يتكنّف عليه جلّ ثناؤه على هذا المثال؟ فوقّع (ع): علْمُ ذلك عنده، وهو المقدّر له بما أحسن تقديراً، واعلمْ أنّه إذا كان في السماء الدنيا فهو كما هو على العرش، والأشياء كلّها له سواء، علمًا وقدرة وملكاً وإحاطة»[2].

يبدو من كلام السائل أنّ الرواية المنقولة مزيج آراء، فيها شيء من مقالة الهشاميّة في المكان والعرش، فقد كان هشام بن الحكم (ت ١٧٩/ ٧٩٥) يقول: «إنّ ربّه في مكان دون مكان وإنّ مكانه هو العرش وإنّه مماسّ للعرش قد حواه وحدّه»[3]، وفيها شيءٌ من مقالة أصحاب الحديث الذين قالوا: «إنّ العرش لم يمتلئ به وإنّه يُقعد نبيّه عليه السلام معه على العرش»[4]، وأثبتوا حديث النزول[5]؛ وعبارة "روي لنا" و"قال

---

(١) أي يحيط به، كما في الهامش ٢.

(٢) **الكليني**، ١/ ١٧٧. أحاديث التشبيه مرويّة في مصنّفات أهل الحديث أيضاً، ولكن لا نعتقد أنّ الاثني عشريّة تأثّرت بها فالتشبيه اتّجاه أصيل في هذه الفرقة. وانظر ما جمعه ابن الجوزيّ في: **دفع شبهة التشبيه**، تح. محمّد زاهد الكوثريّ، المكتبة الأزهريّة للتّراث، د.ت. وحديث النزول: ص ص٤٩-٥٠.

(٣) الأشعريّ، **المقالات**، ص ٢١٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢١١؛ «إنّ اللّه تعالى خلق العرش فاستوى عليه بذاته»: ابن أبي شيبة، **كتاب العرش وما رُوي فيه**، تح. أبو عبداللّه محمّد بن حمد الحمود، القاهرة، مكتبة السنّة، ط٢، ١٤١٠/ ١٩٩٠، ص ٥١. وانظر أيضاً: MADELUNG, «The Shiite and Khārijite Contribution to Pre-ash'arite Kalām», (in) *Religious and Sects in Medieval Islam*, London, 1985, pp. 120 - 139.

(٥) ابن خزيمة، **كتاب التوحيد وإثبات صفات الربّ عزّ وجلّ**، بيروت، دار الجيل/ القاهرة، مكتبة =

بعض مواليك» في كلام السائل تُشعر بأنّه كان ينقل بعض ما يتداوله الأتباع ويعتقدونه أو يعتقده بعضهم. وأمّا جواب الهادي ففيه نفيٌ لحدوث التغيّر في اللّه أي نفي للجسم والحدوث، وفيه توقّفٌ عن الخوض في مسألة النزول والاستواء على العرش من غير نفي النزول، بل إنّ قوله: «إنّه إذا كان في السماء فهو كما هو على الأرض» ظاهرُه التجويز، وهو قولُ أصحاب الحديث وأهل السنّة[1].

وروى الكليني أيضاً عن أبي إبراهيم [الكاظم] أنّه «ذُكر عنده قوم يزعمون أنّ اللّه تبارك وتعالى ينزل إلى السماء الدنيا، فقال: إنّ اللّه لا ينزل ولا يحتاج إلى أن ينزل إنّما منظره في القرب والبعد سواء... أمّا قول الواصفين إنّه ينزل تبارك وتعالى فإنّما يقول ذلك من ينسبه إلى نقص أو زيادة، وكلّ متحرّك يحتاج إلى من يحرّكه أو يتحرّك به، فمن ظنّ باللّه الظنون هلك»[2].

وروى الصدوق حديث النزول عن إبراهيم بن أبي محمود، قال: «قلت للرضا عليه السلام: يا ابن رسول اللّه ما تقول في الحديث الذي يرويه الناس عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله وسلّم أنّه قال: إنّ اللّه تبارك وتعالى ينزل كلّ ليلة إلى السماء الدنيا؟ فقال عليه السلام: لعن اللّه المحرّفين الكلم عن مواضعه، واللّه ما قال رسول اللّه (ص) كذلك، إنّما قال (ص): إنّ اللّه تبارك وتعالى يُنزل ملكاً إلى السماء الدنيا كلّ ليلة في الثلث الأخير... حدّثني بذلك أبي عن جدّي عن رسول اللّه (ص)»[3].

تشترك هذه الأحاديث عن الكاظم والرضا والهادي في الإجابة عن مسألة النزول، ولكنّ مواقف الأئمّة اختلفت بين التوقّف وظاهر التجويز، والتحذير والتوعّد بالهلاك، والتصريح باللعن، فلماذا اختلفت؟

ربّما اقتضت إجابة السائل عمّا اختلف فيه الأولياء رفقاً وتدقيقاً لحرص الإمام على استبقاء أتباعه، فلذلك جاء جواب الهادي ليّناً، وتوجّه الذمّ في حديث الكاظم والرضا إلى المخالفين كما يدلّ على ذلك ظاهر الرواية، فلذلك هُدّد المشبِّه بالهلاك ولُعن.

وتعليل آخر هو أنّ تأثّر الأتباع بما يتداوله القائلون بالتشبيه من الفرقة وبما يرويه المخالف ويجادل فيه كان يختلف من حين إلى حين قوّة وضعفاً. فكانت مواقف الأئمّة

= الكلّيات الأزهريّة، راجعه وعلّق عليه: محمّد خليل هرّاس، ١٤٠٨/١٩٨٨، ص ص ١٢٥ - ١٣٦. وانظر سخرية العلاّمة الحلّي من مثبتي حديث النزول: **منهاج الكرامة**، ص ٤٠.

(١) الأشعريّ، **المقالات**، ص ٢١١. وروي الخبر عن الباقر أيضاً: **الأصول الستّة عشر: أصل جعفر بن محمّد الحضرمي**، ص ٦٩.

(٢) **الكليني**، ١/١٧٦، وفي بقيّة الحديث تحذير للأتباع من القول بالحدّ والتشبيه.

(٣) الصدوق، **التوحيد**، ص ١٧٦؛ **العيون**، ١/١١٦.

تتنوّع بتنوّع دواعيها لينا وشدّة. وهذا يعني أنّ الإمام لم يكن يدافع عن عقيدة ورثها عن آبائه المعصومين عن رسول اللّه وإنّما كان يشكّل عقيدة الأتباع تشكيلاً وعينُه على المشهد الجدليّ وعلى اجتماع الفرقة في حالي القوّة والضعف، وشركاؤه في هذا التدبير مهندسو العقيدة بترويج آرائه ونقلها إلى الأتباع والمجادلة بها.

والتعليل الثالث أنّ رأي الإمام في المسألة يكون أحياناً لا على وجه إفتاء السائل ولكنْ من باب تعبير المؤمن عمّا يَدِينُ به ويُحجم عن مجاوزته، وهذا الموقف كثير في أجوبة علماء المسلمين وهو جائز على الإمام العاشر عليّ الهادي الذي قلّدوه الإمامة وهو ابن سبع أو ثمان كما فعلوا مع الإمام التاسع محمّد الجواد؛ والمرجّح أنّ "رؤساء العصابة" نشطت حركتهم في الحالتين وقوي نفوذهم وصار الإمام مشاركاً لهم في الإفتاء، هذا إنْ لم يكن مستمدّا منهم ناطقاً برأيهم[1].

ويُستفاد ممّا رواه الكُليني في اختلاف الأولياء في التشبيه أنّ الفرقة لم تكن جسماً واحداً بل كانت "اجتماع اتّجاهات" تتفاوت في عدد أنصارها وتأثيرها، وكان يجمع بينها الاشتراك في بعض العقائد ولا سيّما القول بالإمامة والاستجابة للإمام الذي يُزعم له النصّ. ويبدو من كتب الفرق والمقالات عدم التدقيق في إطلاق صفة الفرقة على أصحاب المقالات. ومزج الأشعريّ في حديثه عن الشيعة بين تسميتين هما الفرقة والصنف واستعملهما مترادفتين، واستعمل "الصنف" في تمييزه بين الغلاة والإماميّة والزيديّة؛ واستعمل "البدل" لتمييز الصنف عن غيره كما في قوله: «الروافض أصحاب الإمامة»؛ وقسّم الفرقة إلى فرق بالنظر إلى الاختلاف في مقالة بعينها، فقال إنّ القائلين بالإمامة ستّ فرق في التجسيم[2]. وهذا المنهج يؤدّي إلى تكثير عدد الفرق وتوليد

---

(١) روى القمّيّ في **تفسيره** حديث النزول عن الصادق: «إنّ اللّه ينزل أمره كلّ ليلة جمعة إلى السماء الدنيا من أوّل الليل، وفي كلّ ليلة من الثلث الأخير، وأمامه ملك ينادي: هل من تائب يتاب عليه... فإذا طلع الفجر عاد أمر الربّ إلى عرشه، فيقسم الأرزاق بين العباد»: ٢/ ١٧٨ ـ ١٧٩. ولا يستقيم في هذه الصيغة قوله: وأمامه ملك ينادي، وقوله: عاد أمر الربّ إلى عرشه، فلذلك نظنّ أنّ كلمة (أمر) أُدرِجت في الخبر للفرار من التشبيه.
و"رؤساء العصابة" هم بطانة الإمام من العلماء والوكلاء وأعلام الفرقة، ولا نشكّ في أنّ قيادة الفرقة انتقلت إليهم بعد القول بإمامة الأطفال، وقد وصل نفوذهم إلى حدّ تعيين الإمام. انظر تعيين عليّ الهادي في: **الكليني**، ١/ ٣٨١ ـ ٣٨٢. وأشار جاسم حسين إلى هذه الحادثة في دراسته لمؤسّسة الوكالة: M. HUSSAIN, *The Occultation of the Twelfth Imam*, p. 81.

(٢) الأشعريّ، **المقالات**: «والفرقة العاشرة من الرافضة وهي الحربيّة»: ص ٢٢؛ «والصنف الحادي عشر من الرافضة وهي البيانيّة»: ص ٢٣؛ «فالشيّع ثلاثة أصناف»: ص ٥؛ «واختلفت الروافض أصحاب الإمامة في التجسيم وهم ستّ فرق»: ص ٣١.

فرق لا يُستبعدُ عدمها. والذي يبدو لنا من مصنّفات الفرق والعقائد أنّ النصّ يمكن أن يُتخذ علامة لتصنيف الفرق الشيعيّة، وأمّا المقالات التي تميّز أصحابها برأي فتعيّن الاتّجاه لا الفرقة. وبهذا التصنيف تكون الاثنا عشريّة مثلا فرقة ويكون القائلون بالتجسيم والتشبيه من مثبتي الاثني عشر اتّجاهاتٍ فيها، فالهشاميّة أصحاب هشام بن الحكم اتّجاه، والهشاميّة أصحاب هشام الجواليقيّ اتّجاه آخر، والصنف الحادي عشر من الغالية وهو الذي أثبت إمامة الاثني عشر وادّعى لهم الألوهيّة على التناسخ ليس فرقة من الغلاة كما في تصنيف الأشعريّ بل اتّجاه من الاثني عشريّة. وهذا التقسيم يجوّزه أمران:

أوّلهما أنّ كثيراً من الاتّجاهات التي سمّاها المصنّفون فرقاً كالهشاميّة لم يدعُ أعلامها إلى أنفسهم ولا جمعوا الأتباع من حولهم للخروج عن أئمّتهم وإن هم صرّحوا بآرائهم الخاصّة في بعض المسائل، ولم يُذكَر أنّه كان لهم "تنظيم خاصّ" واستقلال عن الإمام، فلماذا نسمّيهم فرقاً؟ وربما وُجدت اتّجاهاتٌ قويّةً مؤثّرةً في تاريخ الفرقة وعقائدها ولكنّها لم تكن فرقاً.

والأمر **الثاني** أنّ مهندسي عقائد الاثني عشريّة أظهروا الأئمّة وسطاً بين الغلوّ والتقصير ورَوَوا في ذلك الأحاديث، وهذّبوا المذهب وصحّحوا العقائد، وجرى غيرهم من المصنّفين على هذه المغالطات أو على بعضها. وأمّا مصنّفات الفرقة فتنطق بما فيها من غلوّ وتشبيه، وتشير إلى ما مرّت به العقيدة من صقل وتثقيف، وتنبئ بأنّ حَمَلتها كانوا مزيجاً متنوّعاً لا نمطاً فريداً جرى على التوحيد الخالص.

وليس التصنيف من عملنا في هذا الكتاب ولكن احتجنا إلى هذه الإشارة لنبيّن أنّ التشبيه كان اتّجاهاً أصيلاً في الاثني عشريّة ولم يكن شيئاً ينسبه إليها الخصوم لجهلهم بتأويل الأخبار كما يزعم الشيخ الصدوق في **التوحيد**[1]. إلاّ أنّ رمي الاثني عشريّة جميعاً بالتشبيه لا يخلو من إسراف. ويبدو أنّ الاتّجاه إلى التشبيه غلب على الفرقة بتأثير متكلّمين من أقدر الناس على الجدل ومنهم الهشامان وصاحب الطاق والميثميّ، ونظنّ أنّ صغر سنّ الجواد والهادي ساهم في غلبة اتّجاه التشبيه لضعف اتّجاه الأئمّة الداعي إلى التنزيه؛ ثمّ ضعف التشبيه قليلاً قليلاً بسبب قوّة الاختلاط بالمعتزلة ووفاة أعلام المشبّهين وتولي العسكريّ الإمامة وله ثلاثة وعشرون عاماً. وأمّا الأحاديث المرويّة في نفي التشبيه عن الجواد والهادي فلا يمكن القطع بشيء منها إلاّ متى صحّت نسبتها إليهما بعد بلوغهما سنّ الرشد. وبهذا يبدو أنّ التشبيه والتنزيه كانا تيّارين يتوازيان

---

(١) الصدوق، **التوحيد**، ص ١٧.

ويتداخلان في الشيعة الاثني عشريّة ويُذكيان فيها الجدل الداخليّ .

ويبيّن توازي هذين التيّارين في الاثني عشريّة أمراً مهمّاً هو أنّ الولاية لا تنعقد بالمقالة في التوحيد، أي في أسماء اللّه وصفات ذاته وصفات أفعاله وتشبيهه وتنزيهه، فلو كانت تنعقد بالمقالة في التوحيد لانتفى الإمام في كلّ مرّة من القائلين بالتشبيه ولأظهر النكير عليهم قبل إجابة السائل ودلالتِه على المذهب الصحيح. وقد مكّنت بنية الفرقة حَمَلة مقالات متنوّعة تجمعها الإمامة من التعلّق بولاية أئمّة الاثني عشريّة، وربّما دخلوا في الفرقة بعد انحلال فرقهم لحاجتهم إلى جهة يصرفون إليها ولاءهم ويحقّقون بها انتماءهم في مجتمع يُعتبر فيه الانتماء شرطاً وجوديّاً. ونحسب أنّ سلطة الإمام على هؤلاء كانت ضعيفة، وأنّ أصحاب الاتّجاهات الخاصّة أنشؤوا آراءهم في دوائر "الأولياء المنافسين"، وتمكّنت آراء هؤلاء وأخبارهم بالتدوين ودخلت في مصنّفات الفرقة، فقد كان من "الأولياء المنافسين" أعلامٌ في الكلام والجدل كالهشامين وصاحب الطاق وأعلامٌ في الحديث والإفتاء كزرارة بن أعين[1]. وأمّا الأحاديث المرويّة

---

(١) نعني بـ "الأولياء المنافسين" أعلام الفرقة الذين كانت لهم آراء تخالف آراء الإمام؛ والظاهر أنّه كان لهم أتباع في دوائر صغيرة. ويؤيّد هذا الرأيَ خبر المناظرة بين هشام بن سالم وهشام بن الحكم في التوحيد: دعاهما جماعة من الشيعة إلى المناظرة «في ما اختلفوا فيه من التوحيد وصفة اللّه عزّ وجلّ وغير ذلك لينظروا أيّهما أقوى حجّة. فرضي هشام بن سالم أنْ يتكلّم عنه محمّد بن أبي عمير، ورضي هشام بن الحكم أنْ يتكلّم عنه محمّد بن هشام، فتكالما». وكتب أحد الأتباع إلى الكاظم بما جرى بينهما وسأله «أنْ يعلمه ما القول الذي ينبغي [أنْ نعرف] اللّه به من صفة الجبّار»: **الكشّي**، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠، وما بين حاصرتين[ ] أضفناه ليستقيم الكلام. ويبدو من الخبر أنّ أعلام الفرقة كان لهم أتباع يوالونهم على مقالاتهم، وكلٌّ في جماعته إمام. والمقصود أنّ المقالات التي تذكرها مصنّفات الفرق، ومنها الهشاميّة والجواليقيّة والزراريّة لم تكن آراء أفراد ولا مقالات فرق، وإنّما هي اتّجاهات يتزعّمها أعلام من الفرقة ويختلف عددها وتأثيرها باختلاف الزمان. ووردت في المصنّفات أخبار تؤكّد هذا الأمر، منها قول الصادق: «يا أبا الصباح، هلك المترئّسون في أديانهم، منهم زرارة وبريد ومحمّد بن مسلم وإسماعيل الجعفي»: **الكشّي**، ص ٢٣٩. ونقل نشوان أنّ «الزراريّة أكثر الشيعة فقهاً وحديثاً»: **الحور العين**، ص ٢١٨. وتدلّ أخبار على أنّ الإمام كان يراقب الأتباع لمحاصرة الزعامات المحتملة. عن أحمد بن المفضّل الكناسيّ قال: «قال لي أبو عبداللّه (ع): أيّ شيء بلغني عنكم؟ قلت: ما هو؟ قال: بلغني أنّكم أقعدتم قاضياً بالكُناسَة. قال: قلت: نعم، جُعلت فداك. ذاك رجل يقال له عروة القتّات، وهو رجل له حظّ من عقل، نجتمع عنده فنتكلّم ونتساءل ثمّ نردّ ذلك إليكم. قال: لا بأس»: **الكشّي**، ص ٣٧١. وانظر أيضاً ما جاء في الفضل بن شاذان: **الكشّي**، ص ص ٥٤١ ـ ٥٤٣. وانظر أيضاً: **الكليني**، ٢/ ٢٨٧ ـ ٢٨٨: باب طلب الرئاسة. والظاهر أنّ هذه الظاهرة كانت آخذة في الاستفحال بازدياد علماء الفرقة ومتكلّميها وتفاوت الأئمّة في العلم، وخلوّ الأطفال منه. وجاء في الأخبار أنّ من الأتباع من كان يغمز الإمام في علمه. انظر خبر أبي بصير الذي سأل الصادق عن امرأة تزوّجت ولها زوج فقال: «تُرجم المرأة ويُضرب الرجل =

في "كتاب التوحيد" من **أصول الكافي**، الطاعنة في مقالة المشبّهين، المتمسّكة بتنزيه اللّه عن الصورة والجسم، فتنقل المقالة كما رواها الكُليني أي كما هذّبها.

ووجد المشبّهة والمجسّمة سنداً في الآيات التي تحتمل دلالة الجسم، ومنها مثلاً ﴿اللَّهُ الصمد﴾، فقد روى الكليني عن أبي جعفر الثاني [محمّد الجواد] أنّه قال في تفسير الصمد: «السيّد المصمود إليه في القليل والكثير»[1]، ثمّ قال الكليني موضّحاً: «فهذا هو المعنى الصحيح في تأويل الصمد لا ما ذهب إليه المشبّهة أنّ تأويل الصمد المُصْمت الذي لا جوف له، لأنّ ذلك لا يكون إلاّ من صفة الجسم، واللّه جلّ ذكره متعال عن ذلك، هو أعظم وأجلّ من أن تقع الأوهام على صفته أو تدرك كنه عظمته»[2]. والمقالة التي يجادلها الكليني وينكرها هي مقالة هشام بن سالم الجواليقيّ وهو من أعلام الاثني عشريّة، ومن الذين ثبتوا على موالاة الإمام في ساعة حيرة شديدة. وقد أذكى التأويلُ وتعدّدُ المعاني المعجميّة في الآيات[3] الجدلَ بين الاتّجاهات المتنوّعة في الفرقة، وأذكاه أيضاً أمر آخر يُشْكل تفسيره. فقد قال الكليني في كلامه على معنى الصمد: «ولو كان تأويل الصمد في صفة اللّه عزّ وجلّ المصمت، لكان مخالفاً لقوله عزّ وجلّ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، لأنّ ذلك من صفة الأجسام المصمتة التي لا أجواف لها، مثل الحجر والحديد وسائر الأشياء التي لا أجواف لها، تعالى اللّه عن ذلك علوّاً كبيراً. فأمّا ما جاء في الأخبار من ذلك فالعالِم أعلم بما قال، وهذا الذي قال (ع) إنّ الصمد هو السيّد المصمود إليه هو معنى صحيح موافق لقول اللّه عزّ وجلّ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، والمصمود إليه: المقصود، في اللغة»[4].

هذا الموقف المنسوب إلى العالِم يحتمل ثلاثة وجوه ليس أحدها أرجح من غيره:

- فإمّا أنّ الإمام لم يكن له رأي قاطع في المسائل المعروضة عليه، فكان يقول

= مائة سوط لأنّه لم يسأل». وسأل شعيب العقرقوفيّ الإمام الرضا السؤال نفسه فأجابه: «تُرجم المرأة ولا شيء على الرجل». وأخبر شعيب أبا بصير بقول الرضا «فمسح على صدره وقال: ما أظنّ صاحبنا تناهى حلمه بعد»: **الكشّي**، ص ١٧٢. وانظر خبر صاحب الطاق لمّا نهاه الصادق عن الكلام فقال: «أخاف ألاّ أصبر»: **الكشّي**، ص ١٩١.

(١) **الكليني**، ١/ ١٧٤، وانظر أيضاً الحديث الثاني المرويّ عن الباقر.

(٢) **الكليني**، ١/ ١٧٤.

(٣) مثل عبارة الصمد فإنّها تعني المصمت وتعني أيضاً المصمود إليه أي المقصود في الحوائج، وانظر احتجاج **الكليني** بالشعر للمعنى الذي اختاره: ١/ ١٧٥.

(٤) **الكليني**، ١/ ١٧٥. و«المقصود بالعالِم الإمام المعصوم»، كما جاء في الهامش.

فيها برأي ثمّ يعدل إلى غيره إذا تبيّن له فساد الأوّل، ولهذا الموقف نظائر في كلام العلماء، وله تأثير قويّ في تحديد موقف السائل من إمامة الإمام المسؤول.

ـ وإمّا أن يكون جواب الإمام في مسائل التشبيه والتنزيه ناظراً إلى ما في الفرقة من جدل وتناظر، فكان يجيب بما تحتمله اللغة ويحفظ للسائل موقعه في الفرقة وولاءه للإمام. وغاية هذا التدبير -إن كان وقع- تقويةُ أصل الإمامة وحمايةُ الفرقة من الانقسام واحتواءُ الاتّجاهات الكلاميّة القويّة فيها إلى حين التمكّن من ترويضها وحلّ آرائها.

ـ وإمّا أن تكون الآراء التشبيهيّة منسوبة إلى الإمام، ولم يقُلها. إلاّ أنّ إعراض الكليني عن مناقشتها وتزييفها يُشعر بأنّها كانت صحيحة النسبة مجهولة التأويل فاكتفى بردّ أمرها إلى الإمام، وعوّل على ما يمكن أن يفعله بها النسيان فأسقطها من كتابه. وقد أورد الصدوق في **التوحيد** أحاديث كثيرة في معنى الصمد، منها تفسير الصمد «بالذي لا جوف له»[(1)]. وهذا لا ينقض ما قلناه عن إسقاط الكليني هذه الروايات، وإنّما يبيّن اختلاف المصنّفين في كيفيّة تهذيب المذهب وتصرّفهم في الأحاديث المنسوبة إلى الأئمّة بالنقل والإغفال من أجل غاية واحدة هي تنقيته من التشبيه. ولا يعني نقل هذه الأحاديث في **التوحيد** أنّ الصدوق كان مشبّهاً، بل الراجح أنّه أثبتها لعلمه أنّ دلالة الجسم فيها مدفوعة بالروايات الكثيرة التي نقلها في نفي التشبيه، وورد بعضها في تفسير الصمد[(2)].

وذكر الصدوق أنّ السجّاد قال: «الصمد الذي لا شريك له ولا يؤوده حفظ شيء ولا يعزب عنه شيء»[(3)]، ولا يبدو لنا هذا القول قويّ الصلة باسم الصمد وإنْ أمكن استخراج صلة ما بالتأويل والتأليف بين الأحاديث[(4)]، ونحسبه مثالاً من الأجوبة الأولى التي تصدّى بها أئمّة الفرقة للأسئلة الناشئة، فكانوا يفسّرون ما غمض من الآيات بما

---

(1) الصدوق، **التوحيد**: باب تفسير ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ إلى آخرها: ص ص ٨٨ ـ ٩٥: ح ٣، ح ٧، ح ٨.

(2) الأحاديث المرويّة في معنى الصمد: من الحديث ٣ إلى ١٠، الحديث ١٤: الصدوق، **التوحيد**، ص ص ٩٠ ـ ٩٤. والحديث الأوّل الذي فسّر الصمد بالذي لا جوف له اشتمل على ما ينفي التشبيه، وهو قول الباقر: «الصمد الذي لا جوف له، والصمد الذي قد انتهى سؤدده، والصمد الذي لا يأكل ولا يشرب، والصمد الذي لا ينام، والصمد الدائم الذي لم يزل ولا يزال»: ص ٩٠.

(3) الصدوق، **التوحيد**، ص ٩٠. وانظر أيضاً ما نسبه الصدوق إلى زيد بن عليّ، وقال سعيد محمّد القمّيّ: إنّه قاله أخذاً عن أبيه لا من عند نفسه: **شرح التوحيد**، ٢/٥٨.

(4) انظر شرح القاضي سعيد محمّد القمّيّ لكلام الباقر والسجّاد: **شرح التوحيد**، ٢/ ٥٥ ـ ٥٧.

يوافق صريح القرآن ولا يدفعه السائل، لأنّ المسؤول من حملة العلم في عين السائل وإنْ كان جوابه بعيداً عن المسألة؛ ثمّ ظهرت أجوبة أخرى باستمرار الجدل. فمن دلالات ظهور السؤال في العصر بعد العصر عجزُ الأجوبة القديمة عن إقناع الحيرة المتجدّدة.

ويبدو من تكرار الردّ على آراء الهشامين في **الكافي والتوحيد** أنّ الكليني (٣٢٩/ ٩٤١) والصدوق (٣٨١/ ٩٩١) كانا يجادلان المشبّهة من فرقتهما خاصّة. وقال بوهلال إنّ ردّ أبي عليّ الجبّائيّ (ت ٣٠٣هـ) على هشام بن الحكم بكتاب **الجسم والرؤية** يدلّ على أنّ تأثير أفكاره استمرّ إلى أواخر القرن الثالث على الأقلّ[١]؛ ولا نظنّ الأمر متعلّقاً بآراء هشام وحده ولكن بمقالة اتّجاه من الإماميّة ظلّ مؤثّراً في عقائد القرن الرابع أيضاً[٢]، وأثّر فيها يومئذ برسوخ مقالاته وآرائه في مصنّفات الفرقة لا بعمل أعلامه ومناظراتهم. وتدلّ الأحاديث المنسوبة إلى الأئمّة في نفي التشبيه على أنّ كثيراً من أقوالهم تأويلات اعتزاليّة وأحاديث مصوغة برؤية اعتزاليّة، وأقرب الآراء إلى الواقع القول إنّ مِن الأئمّة مَن استمدّ من علم المعتزلة واقتبس. وجاءت الأحاديث في مصنّفات الاثني عشريّة منسوبة إلى المعصومين، وإنّما المعتصَم المعتزلة[٣].

١ـ ٥ ـ صفات الذات:

ميّز الكليني بين صفات الذات وصفات الأفعال في كلام سمّاه "جملة القول في صفات الذات وصفات الفعل" وجعله خاتمة لما نسبه إلى الأئمّة في الصفات. وقال في تعريف القسم الثاني منها: «إنّ كلّ شيئين وصفت اللّه بهما وكانا جميعاً في الوجود فذلك صفة فعل»، وفسّر هذا الكلام بأنّه لا يمكن أن يكون قولك: «إنّ اللّه يحبّ

---

(١) بوهلال، **الغيب والشهادة**، ص ٤٦١.

(٢) كما يدلّ على ذلك اشتغال الصدوق في كتاب **التوحيد** بنفي التشبيه، وسنذكر كلامه بعد قليل. وانظر: المفيد، **الحكايات**، ص ص ٧٧ ـ ٨١؛ D. SOURDEL, *L'imamisme*, pp 235 - 236.

(٣) ذكر الأشعريّ أنّ الصمد عند البغداديّين معناه «سيّد يوصف به لذاته، وقد يوصف به بمعنى أنّه مصمود إليه في النوائب»: **المقالات**، ص ٥٠٥؛ وروى الصدوق قول الباقر في تفسير الصمد «السيّد المصمود إليه في القليل والكثير»: **التوحيد**، ص ٩٤. وربّما قيل إنّ هذه الرواية تؤكّد أنّ هذا التأويل غير مأخوذ عن معتزلة بغداد. وهذا لا قيمة له لأنّه يمكن اعتبار التأويل من المشترك بقرينة اللغة؛ وما نعنيه بالأثر الاعتزاليّ يكون أحياناً بالاقتباس ويكون أحياناً بتغليب تأويل اعتزاليّ على التأويلات الأخرى حتّى يصير معبّراً عن مقالة الفرقة في المسألة. وانظر:
ـ المناعي، **أصول العقيدة**، ص ص ١٨٥ ـ ٢٠٠.
- W. MADELUNG, «Imamism and Mu'tazilite Theology», *op. cit.*, pp. 13 - 29.
- D. SOURDEL, *L'imamisme*, pp 237 - 239; H. HALM, *Le chiisme*, pp. 60 - 61, 65.

ويرضى ويريد دالاً على صفات الذات لأنّها منقوضة بالقول إنّ اللّه يبغض ويسخط ولا يريد». وقال في تعريف صفات الذات: «صفات الذات تنفي عنه بكلّ صفة ضدّها، يقال: حيّ وعالم وسميع وبصير وعزيز وحكيم، غنيّ ملك حليم عدل كريم»، ثمّ ذكر لكلّ صفة ضدّها وقال إنّه لا يجوز وصف اللّه بهذه الأضداد[١]. فكان بهذا التمييز منتظماً في الثقافة الكلاميّة السائدة، دالاً على أنّ الأحاديث المنسوبة إلى الأئمّة صاغتها المشاغل الكلاميّة وإنْ لم يردْ فيها تصريح بالتقسيم إلى صفات ذات وصفات أفعال. وتلوح في قوله إنّ كلّ صفة من صفات الذات تنفي عن اللّه ضدّها مقالةُ النظّام (٢٢١/ ٨٣٦)، فقد ذكر الأشعريّ أنّه قال: «معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولي حيّ إثبات ذاته ونفي الموت عنه. وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب»[٢].

ولا نجد في الأحاديث أنّ صفات الذات كانت مقدّرة بعدد في كلام الأئمّة، ولكن روى الكليني أنّ الرضا قال لمن سأله عن أدنى المعرفة: «الإقرار بأنّه لا إله غيره، ولا شِبْهَ له ولا نظير، وأنّه قديم مثبت موجود غير فقيد، وأنّه لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»؛ وعن المهديّ أنّه قال لمن سأله عمّا لا يُجتزأ بدونه في معرفة الخالق: «لم يزل عالماً وسامعاً وبصيراً، وهو الفعّال لما يريد»؛ وعن الباقر أنّه أجاب عن السؤال نفسه بالقول: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ولا يشبهه شيء، لم يزل عالماً سميعاً بصيراً»[٣]. وقد جاءت هذه الأحاديث جميعاً في "باب أدنى المعرفة"، وهو باب مهمّ على قصره لأنّه يبيّن المقدار الذي يمكن أن تُختصر فيه العقيدة في الخالق على اختلاف الأجوبة. فالجواب الأوّل يثبت أنّ اللّه قديم، موجود، غير فقيد، والعبارة الأخيرة يمكن اعتبارها كناية عن الحياة؛ والجواب المنسوب إلى المهديّ يثبت العلم والسمع والبصر، والقدرة التي تدلّ عليها عبارة "فعّال لما يريد"؛ وجواب الباقر يثبت العلم والسمع والبصر. وتدلّ روايات الكليني على أنّ الجدل اشتدّ في هذه الصفات الثلاث.

فأمّا الأحاديث المرويّة في العلم فتؤكّد أنّ اللّه لم يزل عالماً وتنفي حدوث العلم[٤]. وهذا الرأي يجادل المخالفين من الشيعة وسواها[٥]، ويجادل اتّجاهات

---

(١) **الكليني**، ١/١٦٣ ـ ١٦٤.

(٢) الأشعريّ، **المقالات**، ص ص ١٦٦ ـ ١٦٧، ٤٨٦ ـ ٤٨٧.

(٣) **الكليني**، ١/١٤١؛ الصدوق، **العيون**، ١/١٢٢.

(٤) لم يزل عالماً: انظر الأحاديث المرويّة في أدنى المعرفة، وما جاء في "**باب صفات الذات**" عن الصادق والباقر والرضا والمهديّ، في خمسة أحاديث: الأوّل والثاني والرابع والخامس والسادس: **الكليني**، ١/١٥٩ ـ ١٦٠؛ والحديث الأوّل من باب الإرادة: ١/ ١٦١.

(٥) انظر مقالة السليمانيّة من الزيديّة: الاتّجاه القائل إن اللّه عالم بعلم لا هو هو ولا هو غيره، وكذا في =

مخالفة من الاثني عشريّة[1]. وذكر الأشعريّ أنّ فرقة من الزيديّة، «يزعمون أنّ البارئ عزّ وجلّ عالم قادر سميع بصير بغير علم وحياة وقدرة وسمع وبصر، وكذلك قولهم في سائر صفات الذات. ويمنعون أن يقولوا: لم يزل البارئ تعالى مريداً ولم يزل كارهاً ولم يزل راضياً ولم يزل ساخطاً»[2]. وقال في عرضه أقوال الرافضة في العلم والحياة والقدرة والسمع والبصر إنّ «أصحاب عبد الرحمن بن سَيَابَة يقفون في هذه المعاني ويزعمون أنّ القول فيها ما يقول جعفر كائناً قوله ما كان، ولا يصوّبون في هذه الأشياء قولاً»[3]. وذكر أنّ «الفرقة التاسعة من الرافضة يزعمون أنّ اللّه لم يزل عالماً حيّاً قادراً ويميلون إلى نفي التشبيه، ولا يقولون بحدث العلم، ولا بما حكيناه من التجسيم وسائر ما أخبرنا به من التشبيه عنهم»[4].

هذا القول الأخير هو مقالة الاتّجاه الاثني عشريّ التنزيهيّ الذي تمثّله أحاديث الأئمّة في روايات الكليني؛ ويبدي قول السَّيَابِيّة ـ وابن سيابة من أصحاب الصادق، وتوفّي بعد سنة ١٤٨هـ ـ أنّ شدّة الاختلاف قد تدعو طائفة من الفرقة إلى التوقّف، ونظنّ أنّ موالاة السيابيّة جعفراً لم تكن قطعاً بالموقف ولكنْ لتجاوز التوقّف، فالتوقف

= سائر صفات النفس: الأشعريّ، **المقالات**، ص ٧٠؛ وقول جهم بن صفوان: «إنّ علم اللّه محدث هو أحدثه فعلم به وأنّه غير اللّه»: الأشعريّ، **المقالات**، ص ٩٤؛ وقول عبّاد بن سليمان إنّ اللّه عالم ولا يقال بنفسه أو بعلم: الأشعريّ، **المقالات**، ص ٤٩٦.

(١) انظر مقالة زرارة بن أعين من الاثني عشريّة: قال إنّ اللّه لم يزل غير سميع ولا عليم ولا بصير حتّى خلق ذلك لنفسه: الأشعريّ، **المقالات**، ص ٣٦؛ ومقالة صاحب الطاق القائل: «إنّ اللّه عالم في نفسه ليس بجاهل ولكنّه إنّما يعلم الأشياء إذا قدّرها وأرادها فأمّا قبل أن يقدّرها ويريدها فمحال أن يعلمها»: الأشعريّ، **المقالات**، ص ٣٧؛ ومقالة الذين أنكروا قول صاحب الطاق إنّ اللّه عالم في نفسه، وقالوا إنّه لا يعلم الشيء حتّى يريده، فإذا لم يرده لم يعلمه، وقالوا إنّه لا يوصف بالعلم بما لا يكون، وهي السابعة من الرافضة في ترتيب الأشعريّ: **المقالات**، ص ٣٨؛ ومقالة الفرقة الثالثة من الرافضة في تصنيف الأشعريّ: قالت لا يجوز أن يوصف اللّه بأنه لم يزل إلهاً قادراً ولا سميعاً ولا بصيراً حتى يحدث الأشياء، وكذا في العلم: **المقالات**، ص ٣٦. ومقالة هشام بن الحكم الذي أحال القول إنّ اللّه لم يزل عالماً بالأشياء بنفسه، وقال إنّه إنّما يعلمها بعلم بعد أن لم يكن بها عالماً، وإنّ العلم صفة له لا هي هو ولا هي غيره ولا يقال العلم محدث أو قديم: الأشعريّ، **المقالات**، ص ٣٧؛ الخيّاط، **الانتصار**، ص ١٠٨.

(٢) الأشعريّ، **المقالات**، ص ٧١.

(٣) الأشعريّ، **المقالات**، ص ٣٦. وذكر **الكشّي** أنّ المفضّل بن قيس بن رمّانة قال للصادق: «إنّ أصحابنا يختلفون في شيء، وأقول: قولي فيها قول جعفر بن محمّد. فقال: بهذا نزل جبريل»: ص ١٨٤.

(٤) الأشعريّ، **المقالات**، ص ٣٩.

الدرجة الصفر في الولاء وربّما أدّى إلى الانبتات وإقصاء النفس، ولا سيّما إذا كانت الجماعة المتوقّفة قليلة العدد. وأمّا قول الاتّجاه الزيديّ فيوافق قول الاتّجاه التنزيهيّ من الاثني عشرية، ويبيّن كلام الأشعريّ أنّ الاتّجاهين يتّفقان على صفات الفعل أيضاً، وهذا الاتّفاق لا يرقى إلى درجة الموالاة ولكنّه نسبٌ كلاميّ، أي قناة تواصل بين الفرق والاتّجاهات.

ويبدو من روايات الكليني وكلام الأشعريّ أنّ قول الأئمّة إنّ اللّه "لم يزل عالماً" واجه قولاً قويّاً هو أنّ اللّه لا يعلم ما يكون قبل أن يكون[1]، فقال بعض المنكرين

---

(١) يدلّ على قوّته قول الأشعريّ: «وقالت عامّة الروافض إلاّ شرذمة قليلة إنّ اللّه سبحانه لا يعلم ما يكون قبل أن يكون»: **المقالات**، ص ٤٨٩؛ وروى الكليني في هذه المسألة أربعة أحاديث (وفي الباب ستّة) منها اثنان جاء في أحدهما: «إنّ مواليك اختلفوا في العلم...» وفي الآخر «قد اختلف مواليك فقال بعضهم...»: ١/ ١٥٩ ـ ١٦٠. وانظر تأثّر بعض متكلّمي الإماميّة بآراء الجهم: W. MADELUNG, «The Shiite and Khârijite», *op. cit.*, p. 125.

ويتّصل بمسألة علم اللّه بالأشياء قبل كونها القولُ بالبداء. وقد روى الكليني في باب البداء أحاديث تردّ على الذين أحالوا علم اللّه بالأشياء قبل كونها (١/ ١٩٨ ـ ١٩٩، ح١١ خاصّة). ولا نرى حاجة إلى إعادة الكلام على استعمال مهندسي العقيدة البداءَ لتبرير الاختلاف في أقوال الأئمّة (وسنشير إلى هذا التدبير في كلامنا على التقيّة)، وعلى استعماله لدفع المنافسين في الإمامة كما استُعملت القرابة والوراثة والعلم. (انظر: شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ص ١٣٤ ـ ١٣٥). ونكتفي ههنا بملاحظتين: **أولاهما** أنّ محمّد بن صالح الأرمنيّ سأل أبا محمّد العسكريّ عن آية الرعد ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الكِتَابِ﴾ [١٣/ ٣٩]. فقال: «وهل يمحو إلاّ ما كان ويثبت إلاّ ما لم يكن؟ فقلت [محمّد بن صالح] في نفسي: هذا خلاف ما يقول هشام بن الحكم: إنّه لا يعلم الشيء حتّى يكون. فنظر إليّ أبو محمّد (ع) فقال: تعالى الجبّار العالم بالأشياء قبل كونها»: شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٢٨٩. وفي الخبر دلالة على استمرار مقالة هشام بن الحكم في علم اللّه إلى عهد الحسن العسكريّ (ت. ٢٦٠/ ٨٧٤)، ونظنّ أنّ المنسوب إلى الأئمّة في إثبات البداء ومدح القائلين به ساهم في انتشارها بين الأتباع واستمرارها. والملاحظة **الثانية**: أنّ الكليني روى عن أبي هاشم الجعفريّ أنّه كان عند أبي الحسن (عليّ الهادي) بعدما توفّي ابنه أبو جعفر الذي كان يُرجى للإمامة، وصارت إلى أخيه أبي محمّد (العسكريّ) وهو أصغر منه، وكان أبو هاشم يفكّر في أمرهما ويقول في نفسه إنّ قصّتهما كقصّة إسماعيل وموسى: مات الأكبر في حياة أبيه الصادق وانتقلت الإمامة إلى أخيه موسى. قال أبو هاشم: «فأقبل عليّ أبو الحسن قبل أنْ أنطق فقال: نعم يا أبا هاشم، بدا للّه في أبي محمّد بعد أبي جعفر ما لم يكن يَعْرف له، كما بدا له في موسى بعد مضيّ إسماعيل ما كشف به عن حاله»: **الكليني**، ١/ ٣٨٥. وروى شيخ الطائفة الخبر هكذا: «فأقبل إليّ أبو الحسن (ع) فقال: نعم يا أبا هاشم، بدا للّه في أبي جعفر وصيّر مكانه أبا محمّد كما بدا له في إسماعيل بعدما دلّ عليه أبو عبداللّه ونصبه»: **الغيبة**، ص ٦٨. والموضع المهمّ في خبر الكليني هو قول الهادي: «بدا للّه في أبي محمّد بعد أبي جعفر ما لم يكن يَعْرف له»، أي انكشف للّه من أمر أبي محمّد ما كان خافياً =

لأزليّة العلم إنّ صيغة "لم يزل عالماً" تثبت مع اللّه شيئاً في أزليّته[1]، فتؤدّي إلى القول بقدم الصفة، وهذا التعليل يشارك المعتزلة في نفي الصفة ويتجاوز صيغة "لاشيء معه في الأزل وعلمه ذاته" إلى "لا شيء معه في الأزل وعلمه محدث"، ويتجاوز أيضاً التناقض في مقالة من قال إنّ اللّه لم يزل عالماً وأنكر مع ذلك أن يكون لم يزل عالماً بالأشياء[2].

وقد تجاوز هشام بن الحكم إشكال قدم الصفة وحدوثها فلم يقل هي ذاته ولا غيره، وأنكر أن يقال محدثة أو قديمة لأنّ الصفة لا توصف، وأنكر صيغة "لم يزل عالماً" لأنّها تؤدّي إلى القول بوجودِ معلومٍ يشارك اللّه في القدم إذ «لا يصحّ عالم إلاّ بمعلوم موجود»[3]، ولأنّ العلم بما يكون يعني أنّ اللّه يعلم ما يفعله عباده، ولو كان كذلك لم يصحّ الاختبار[4]. وذكر الأشعريّ أنّ من الرافضة من يقول إنّ اللّه يعلم ما

= عنه، وهذا هو عين مقالة هشام إنّ اللّه لا يعلم الشيء قبل أنْ يكون. ولا يستقيم أن نقرأ: "ما لم يكن يُعرَف له" أي عند الناس له فننسب الجهل إليهم ونجوّز طروء البداء عليهم، لأنّه لا يستقيم معها "بدا للّه"، ولو كان المراد التعبير عمّا ظهر للناس من أمر الإمام بعد خفاءٍ لقال الإمام: وأبدى اللّهُ للناس. وأراد شيخ الطائفة أن يردّ على القائلين بمقالة هشام فحذف من الخبر "ما لم يكن يَعْرف له"، وأضاف إليه: "وصيّر مكانه أبا محمّد" ليبدو للناظر أنّ وفاةَ أبي جعفر بعد الإشارة إليه وانتدابَ أبي محمّد وهو أصغر منه تدبير إلهيّ بعلم سبق وقوع الأشياء. ويدلّ هذا التبديل على حذق ومهارة في هندسة العقيدة، فلا يُنسب الجهل إلى اللّه، ولا يُكذَّب الخبر، ولا يُنكر القول بالبداء وهو الراسخ، ولا يطّلعُ الأتباع والمخالفون على تبديل ولا ينْبَهون لتعديل. وأمّا النصير الطوسيّ فقال إنّ الاثني عشريّة «لا يقولون بالبداء» ووصف حديث «أنّ اللّه بدا له في إسماعيل» بأنّه خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً: **تلخيص المحصّل**، ص ٢٥٠، فسهّل على القائلين بالبداء من فرقته وعلى المخالفين الردّ عليه. (انظر: ناصر القفاريّ، **أصول مذهب الشيعة الإماميّة الاثني عشرية: عرض ونقد**، الجيزة، دار الرضا للنشر والتوزيع، ط٣، ١٤١٨/١٩٩٨، ص ص ١١٤١ - ١١٤٢). وأمّا طعنه في خبر الواحد فقد مرّ الكلام على مثله عند المفيد والمرتضى.

(١) الحديث السادس: «إنّما معنى يعلم يفعل، فهو اليوم يعلم أنّه لا غيره قبل فعل الأشياء. فقالوا: إن أثبتنا أنّه لم يزل عالما بأنّه لا غيره فقد أثبتنا معه غيره في أزليّته»: **الكليني**، ١/ ١٦٠؛ وانظر أيضاً الحديث الخامس في الصفحة نفسها.

(٢) وهي مقالة الفوطيّ: الأشعريّ، **المقالات**، ص ٤٨٩.

(٣) هذا قول هشام بن الحكم: الأشعري، **المقالات**، ص ٣٨، ص ٤٩٤؛ الخيّاط، **الانتصار**، ص ص ١٦٧ - ١٧٦؛ وانظر أيضاً القول الثاني المنسوب إلى جهم بن صفوان: **المقالات**، ص ٤٩٤؛ W. MADELUNG, «The Shiite and Khārijite», *op. cit.*, p. 123.

(٤) القول لهشام بن الحكم: الأشعريّ، **المقالات**، ص ٤٩٤. وقال المفيد إنّ هذا القول مكذوب على هشام، وإنّ الجهم بن صفوان وهشام بن عمر الفوطيّ «كانا يزعمان أنّ العلم لا يتعلّق بالمعدوم ولا يقع إلاّ على موجود، وأنّ اللّه تعالى لو علم الأشياء قبل كونها لما حسن منه الامتحان»: **أوائل المقالات**، ص ٥٥.

يكون قبل كونه، ولكنّه لا يعلم أفعال العباد إلاّ "في حال كونها"[1]. واللافت للنظر في هذه الأقوال هو موقف هشام بن الحكم، فإنكاره صيغة "لم يزل عالماً" لأنّها تعني أنّ المعلومات لم تزل يرمي إلى تحقيق التنزيه المطلق بنفي الشريك، وهذا يعني أنّه كان يوحّد اللّه في الوجود ويقول بالتشبيه في التصوّر والكيفيّة، وعبّر عن هذا الاعتقاد بقوله إنّ اللّه "جسم لا كالأجسام". وأمّا إنكار القول بأنّ اللّه "لم يزل عالماً" لأنّه يؤدّي إلى إفساد الاختبار والمحنة ففيه احتياطٌ لحريّة الإنسان ودفعٌ للجبر[2]. ويظهر بهذا الرأي أنّ مقالة هشام بن الحكم جمعت بين التوحيدِ، وهو أصل العقيدة الإسلاميّة، والتنزيهِ بنفيه الشريك وقدم الصفات، والتشبيهِ بإثباته الجسم والصورة، وحريّةِ الفعل بإنكاره علم اللّه بالأفعال قبل وقوعها، وعدمِ استقلال الإنسان بوجوده بقوله بالمحنة والاختبار أي بالتكليف؛ وكان مع هذا يقول بالإمامة ويناظر المخالفين فيها، ويحاول أن يبني آراءه الكلاميّة على أسس تُعتبر علميّة بمقاييس عصره[3]؛ ولم يكن القول بالجسم والصورة مناقضاً للتنزيه عند هشام بل كان الجمع بينهما تعبيراً عن تنوّع كيفيّات إدراك وجودٍ لا يُدرك إلاّ بتنوّع جهات النظر إليه تعويلاً على الخبر ودليل العقل وما يوجبه العلم. فكانت مقالته معبّرة عن مرحلة مهمّة من مراحل الكلام الإسلاميّ هي بحثه عن كيفيّة توحيد في مجتمع مجادل تتشكّل فيه الفرق والاتّجاهات بالجدل والخروج، وتنمو فيه المقالة بتجدّد أسئلة المتابع والمخالف. وتشير روايات الكليني عن الأئمّة في العلم إلى هذا النموّ. فالقول: "لم يزل عالماً" مرويّ عن الباقر والصادق والرضا والجواد والمهديّ، ونفيُ قدم الصفة مرويّ عن الباقر والكاظم، ونفيُ حدوث العلم مرويّ عن الرضا صراحةً وتدلّ عليه صيغةُ "لم يزل عالماً" في حديث الباقر، والتمييزُ بين العلم والمشيئة في حديث الصادق[4]. وتبيّن هذه الأمثلة أنّ الأسئلة كانت تتجدّد، فيظلّ أصل المقالة واحداً ويختلف الجواب من إمام إمام ويتطوّر الاستدلال على المقالة. ويمكن المقارنة مثلا بين قول الباقر: «ما زال اللّه عالما تبارك وتعالى ذكره» وقولِ الرضا: «وإنّما سُمّي اللّه تعالى بالعلم بغير علْم حادث علِم به الأشياء، استعان به على حفظ ما يستقبل من أمره والرويّة في ما يخلق من خلقه،

---

(١) قول الفرقة الثامنة من الرافضة (في صفات الذات): **المقالات**، ص ٣٨. ونسب الأشعريّ أيضاً قولاً كهذا إلى طائفة من الرافضة: **المقالات**، ص ٤٩٢.

(٢) انظر: العلاّمة، **أنوار الملكوت**، ص ١٦١؛ MADELUNG, «The Shiite and Khârijite», *op. cit.*, pp. 123 - 124.

(٣) انظر مثلاً حديثه عن علم اللّه بما «تحت الثرى بالشعاع المتّصل منه الذاهب في عمق الأرض»: الأشعريّ، **المقالات**، ص ٣٣.

(٤) **الكليني**، ١/ ١٦١ ـ ١٦٢.

ويفسد ما مضى ممّا أفنى من خلقه ممّا لو لم يحضره ذلك العلم ويغيبه كان جاهلاً ضعيفاً. كما أنّا لو رأينا علماء الخلق إنّما سمّوا بالعلم لعلم حادث إذ كانوا فيه جهلة، وربّما فارقهم العلم بالأشياء فعادوا إلى الجهل. وإنما سمّي اللّه عالماً لأنّه لا يجهل شيئاً»[1]. ولا نقول إنّنا نجد في مصنّفات الفرقة ما يدلّ على تطوّر الاستدلال على المقالة في كلّ أحاديث الأئمّة من عليّ بن أبي طالب إلى المهديّ، ولكنْ في ما يُنسب إليهم علامات على أنّ الاستدلال كان يختلف في كيفيّته ومداه من إمامٍ إمامٍ، ويختلف في كلام كلّ إمام أيضاً.

وبهذا التدبير كانت مقالة الفرقة تشارك فرقاً في أصل المسألة وتخالف فرقاً أخرى، وتشارك فرقاً في كيفيّة الاحتجاج وتخالف سواها، ويختلف مدى الاستدلال ضيقاً ورحابة ليجد فيه كلّ تابع مستمسَكاً. وفي مسألة العلم مثلاً وافق كلامُ الأئمّة المعتزلةَ في أنّ اللّه لم يزل عالماً وفي نفي قدم الصفات، ووافق العلاّفَ والنظّامَ في اعتبار العلم نفياً للجهل، وخالف الصفاتيّةَ القائلين بقدم الصفات، والمشبّهةَ التي تقيس اللّه على الإنسان، ومن قال من الشيعة بحدوث العلم، واختلف مدى الاستدلال وكيفيّته من الحديث المختصر إلى الحديث المفصّل الذي هو في الحقيقة استدلال كلاميّ جرى على لسان الإمام. وفي هذا المشهد الجدليّ يجد كلّ مخاطَب موقعه، بالمخالفة أو المتابعة أو المشاركة في كيفيّة النظر والاحتجاج أو التعلّق بالخبر والرواية؛ ويقف علماء كلّ فرقة بكلامهم على ثغور مقالتهم للمناظرة. وهذه العمليّة المركّبة المستمرّة بالتصحيح والتطوير والاختصار والتفصيل هي التي سمّيناها هندسة العقيدة. وكان جمهور الأتباع يشارك في الجدل بأقدار متفاوتة، ويسير بالمقالة في الآفاق إجراءً ونشراً، ويناصر علماء فرقته في المناظرة ويشوّش على المخالف، والأتباع مع ذلك وقود الثورات والفتن.

وما قلناه في العلم يُقال مثله في السمع والبصر والقدرة والحياة، نعني القول بأنّ اللّه لم يزل سميعاً بصيراً قادراً حيّاً، وأنّه سميع بنفسه بصير بنفسه حيّ بنفسه قادر بنفسه، ونفي قدم الصفات، ونفي حدوثها، ونفي التشبيه والتجسيم.

وجاء في حديث منسوب إلى المهديّ أنّ اللّه «لم يزل سامعاً»[2]، والصيغة التي تتكرّر كثيراً في مصنّفات الاثني عشريّة هي "سميع". وإثباتُ الصفتين: سميع وسامع

---

(١) كلام الباقر في إثبات أنّ اللّه لم يزل عالماً أي نفي حدوث العلم: **الكليني**، ١/ ١٦٠؛ كلام الرضا: **الكليني**، ١/ ١٧٢. وانظر استدلال الجواد على نفي قدم الأسماء والصفات ونفي تعدّدها في ذات اللّه، وتفسيره للعلم والسمع والبصر واللطف: **الكليني**، ١/ ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٢) **الكليني**، ١/ ١٤١.

علامةٌ على الاتّفاق بين الاثني عشريّة ومعتزلة بغداد، فقد ذكر الأشعريّ أنّ البغداديّين يقولون: «إنّ اللّه لم يزل سميعاً بصيراً سامعاً مبصراً... وقال الجبّائي: لم يزل اللّه سميعاً بصيراً، وامتنع من أن يكون سامعاً مبصراً، ومن أن يكون لم يزل يسمع، لأنّ سامعاً مبصراً يُعدّى إلى مسموع ومُبصَر»[1]. وردّد هذا الكلامَ نفسه المرتضى أشهرُ "البصريّين" من الشيعة الاثني عشريّة[2].

ويدلّ اختلاف الأتباع في علم اللّه وسمعه وبصره وقدرته هل هي أزليّة أم حادثة؟ وهل الإرادة منها أم لا؟ وفي العلم هل هو المشيئة أم غيرها؟ على أنّ الخوض في الصفات كان شغلاً يوميّاً اقتضي من الإمام وعلماء الفرقة عملاً متّصلاً لتوضيح مراتب التوحيد. فقد كان السؤال لا يَنِي يتجدّد بالجدل، وكلّ تفصيل كان وراءه تفصيل حتّى يؤول السؤال إلى البحث في مراتب التوحيد مرتبة مرتبة. ويبدو من روايات الكليني أنّ نفي التشبيه كان أمراً محوريّاً في عمل مهندسي العقيدة. ويؤكّد اشتراك جوابين من "باب أدنى المعرفة" في نفي الشِّبْه والنظير أنّ مقاومة التشبيه كانت محور عمل الاتّجاه التنزيهيّ في الاثني عشريّة. فأحاديث "أدنى المعرفة" تبيّن النواة العقديّة التي أراد مهندسو العقيدة أنْ يجمعوا عليها الأتباع، وأراد هؤلاء أنْ يعرفوا بها أدنى مرتبة من مراتب التوحيد الذي سألوا عنه وعن المذهب الصحيح منه. وقد وافق جوابُ السائل

---

(١) الأشعريّ، **المقالات**، ص ص ١٧٥ ـ ١٧٦. وانظر أيضاً: ص ص ٤٩٢، ٥٠٣، ٥٢٦ ـ ٥٢٧.

(٢) «وواجب كونه سميعاً بصيراً، لأنّه ممّن يجب أن يدرك المدركات إذا وُجدت... فأمّا قولنا إنّه "سامع مبصر" فإنّه يرجع إلى كونه مدرِكاً للمسموعات والمبصَرات... ونصِفُه تعالى بأنّه في ما لم يزل سميعٌ بصيرٌ، ولا نصفه بأنّه سامع ومبصر إلاّ بعد وجود المسموعات والمبصرات»: المرتضى، **شرح جمل العلم والعمل**، صحّحه وعلّق عليه: يعقوب الجعفريّ المراغيّ، طهران، دار الأسوة للطباعة والنشر، ط٢، ١٤١٩هـ، ص ص ٥٥ ـ ٥٦. وحكاه عنه العلاّمة في: **أنوار الملكوت**، ص ٦٥. وقارن: شيخ الطائفة، **الاقتصاد**، ص ٣٠؛ عبدالجبّار، **شرح الأصول الخمسة**، تعليق أحمد بن الحسين، تح. عبدالكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٣٨٤/١٩٦٥، ص ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

وانظر الكلام على الصفات صفة صفة، والاختلاف بين معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة، وتأثّر المفيد بالبغداديّين والمرتضى بالبصريّين، في: المنّاعي، **أصول العقيدة**، ص ص ١٤١ ـ ١٨١؛ الحبيب عيّاد، **الكلام في التوحيد: جذور المسألة وروافدها وتطوّر الجدل فيها بين أهمّ الفرق الإسلاميّة إلى القرن الخامس الهجريّ**، ١٩٩٨؛ McDERMOTT, *The Theology of Al-Shaikh al-Mufid*, Beirut, Dar el-Machreq, 1978, pp, 376 - 378.

وانظر أيضاً: عبدالكريم عثمان، **نظريّة التكليف**، ص ص ١٦٩ ـ ٢١٤. وفي كلامه على الصفات عرض لمواقف الصحابة والفلاسفة والجعد والجهم وابن كلاّب والأشعريّ والمعتزلة. وأشار إلى بعض آراء هشام بن الحكم.

عن التوحيد[1] جوابَ السائل عن مرتبة من مراتبه في نفي التشبيه، فلمّا فُصّل القول في هذه المرتبة ـ وهي أدنى ما يجزئ في معرفة الخالق علمِه وسمعِه وبصرِه ـ نُفي التشبيه أيضاً.

وقد روى الكليني عن محمّد بن مسلم عن «أبي جعفر أنّه قال في صفة القديم: إنّه واحد صمد أحديّ المعنى ليس بمعان كثيرة مختلفة. قال: قلت: جعلت فداك يزعم قوم من أهل العراق أنّه يسمع بغير الذي يبصر ويبصر بغير الذي يسمع. قال: فقال: كذبوا وألحدوا وشبّهوا، تعالى اللّه عن ذلك، إنّه سميع بصير يسمع بما يبصر ويبصر بما يسمعُ. قال: قلت: يزعمون أنّه بصير على ما يعقلونه. قال: فقال: تعالى اللّه، إنّما يُعقل ما كان بصفة المخلوق، وليس اللّه كذلك»[2]. ومرّ قول الباقر لمن سأله: أتوهّم شيئاً؟ «نعم، غير معقول ولا محدود، فما وقع وهمُك عليه من شيء فهو خلافه، لا يُشبهه شيء ولا تدركه الأوهام». وقلنا ثَمّ إنّه ردٌّ على الجهميّة التي تنكر وصف اللّه بأنّه شيء؛ وهو أيضاً ردّ على المشبّهة التي تقيس الخالق على المخلوق. ويبدو أنّ صيغة "يسمع بما يبصر ويبصر بما يسمع" كانت ردّاً واجه به الاتّجاه التنزيهيّ قياس صفات الذات على الإنسان، ثمّ تطوّرت هذه الصيغة بالجدل إلى صيغة سميع بنفسه أو بذاته[3].

وينقض حديث محمّد بن مسلم زعمَ بعض الاثني عشريّة أنّ موجة التشبيه جاءت من الشام بعدما شجّعها عمر بن الخطاب وسار بها كعب الأحبار وتبنّتها الدولة الأمويّة[4]، ويؤكّد أنّ التشبيه لم يكن أوّل الأمر مقالة كلاميّة بل قضيّة من قضايا التفسير، فحيثما وجدت تلاوة وجد تشبيه وتنزيه، ثمّ احتجّ كلّ فريق لرأيه وصارت

---

(١) ومرّ ذكر الأحاديث في سياقات السؤال عن التوحيد. ونعني بمراتب التوحيد درجاته، فالأتباع لا يستوون في فهمه وتحصيله بل لكلّ طبقة منهم مرتبة.

(٢) **الكليني**، ١/ ١٦٠ ـ ١٦١. وانظر قول الأشعريّ إنّ فريقاً من الروافض يقولون: «لم يزل اللّه عالماً والعلم صفة له في ذاته، ولا يوصف بأنّه عالم بالشيء حتّى يكون، كما أنّ الإنسان موصوف بالبصر والسمع ولا يقال بصير بالشيء حتّى يلاقيه الشيء، ولا سميع حتّى يرد على سمعه، وكما يقال عاقل ولا يقال عقل الشيء ما لم يرِدْ عليه»: **المقالات**، ص ص ٤٩٠ ـ ٤٩١. وعبارة "فريق" في تصنيف الأشعريّ تشير إلى أنّه اتّجاه من الشيعة لا فرقة.

(٣) «قال أبو عبداللّه (ع): هو سميع بصير، سميع بغير جارحة، وبصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه»، **الكليني**، ١/ ١٦١. وذهب أوائل المعتزلة إلى أنّ اللّه قادر بذاته عالم بذاته حيّ بذاته موجود بذاته: عبداللّه أحمد عارف، **الصلة بين الزيدية والمعتزلة**، صنعاء، المكتبة اليمنيّة/ بيروت، دار آزال، ١٤٠٧/ ١٩٨٧، ص ١٤٩.

(٤) **العقائد الإسلامية**، 10 - 2/9 http://www.aqaed.com/book/315/bbb-01.html#1 .

القضيّة مقالة كلاميّة، وجاز حينئذ أن تصبح بعض الحواضر مراكز لمقالات غلبت عليها.

وتقدّم في الحديث عن التعطيل أنّ الأئمّة كانوا يصرفون الأتباع عن النفي والتشبيه معاً إلى مقالة وسطٍ لا تُثبت إثباتَ المشبّهة ولا تنفي نفي الجهميّة، وأنّ الوسطيّة اعتباريّة لا حقيقيّة. ويبدو هذا الموقف أيضاً في حديث للصادق يبيّن فيه العلاقة بين اللّه والموجودات، ويميّز فيه بين "مرحلتين"، ليس في الأولى إلاّ اللّه والعلم ذاته والسمع ذاته والبصر ذاته والقدرة ذاته، ثمّ حدثت الأشياء ووقعت كلّ صفة على مسمّاها: السمع على المسموع، والبصر على المبصَر، والعلم على المعلوم، والقدرة على المقدور. وأمّا الصفات الأخرى فمنها ما أنكره الصادق دفعاً للتشبيه، ومنها ما منع اعتباره صفة أزليّة وعدّه صفة محدثة[1]. وبالفصل بين صفات الذات والصفات المحدثة يوافق الصادق المعتزلة ويخالف الصفاتيّة التي أثبتت علماً وسمعاً وبصراً وقدرة وكلاماً، كلّها قديمٌ؛ ويخالف اتّجاهَ هشام بن الحكم الذي قال إنّ اللّه «عالم سميع بصير قادر متكلّم ناطق والكلام والقدرة والعلم يجرى مجرى واحداً، ليس شيء منها مخلوقاً»[2]؛ ويوافق سائر الفرق والاتّجاهات التي أثبتت اللّه حيّاً في الأزل ويخالف من قال من الشيعة إنّ اللّه لم يزل لاحيّاً ثمّ صار حيّاً[3]؛ ويخالف الزراريّة التي قالت إنّ اللّه لم يزل غير سميع[4]. والمقصود من هذا التعديد القولُ إنّ الموقف الوسط لا يُراد به معنى بينَ، ولا يعني الاستقرار بين مقالتين متضادّتين تشبيهاً وتنزيهاً أو نفياً وإثباتاً. وكيف يمكن القول بتوسّط المقالة بين مقالتين أخريين متناقضتين والأتباع فيهم المشبّه والمنزّه ومن ينفي الصفة ومن يؤمن بالمقالة ولا يحقّقها ومن يتابع في عقيدة دون أخرى؟ إنّما الوسط فنّ الجمع بين المخالفة والمشاركة في حركة مستمرّة تحرس أصل المقالة وتعامل الناس موافقين ومخالفين بمرونة شديدة، وهذا الأصل نفسه نام متعدّدُ الوجوه. فهو القول بالنصّ[5] على الأئمّة في الإمامة، والإيمان بوجود القائمَ وإمامته على الإجمال في الغيبة، ونفي التشبيه في التوحيد.

ومن الذين تولّوا الدفاع عن أصل نفي التشبيه بعد الكليني الشيخُ الصدوق في

---

(١) **الكليني**، ١/١٥٩، وقد أنكر أن يكون اللّه تعالى متحرّكاً، وقال «إنّ الكلام صفة محدثة ليست بأزليّة».

(٢) **الكليني**، ١/١٥٨، من حديث للرضا يردّ فيه على مقالة هشام.

(٣) مقالة الفرقة الرابعة من الرافضة في ترتيب الأشعريّ: **المقالات**، ص ٣٩. وقال في موضع آخر إنّها مقالة بعض المشبّهة: ص ٤٩١، أي مشبّهة الشيعة.

(٤) الأشعريّ، **المقالات**، ص ٣٦.

(٥) بالمعاني التي ذكرناها في أوّل فصل من كتابنا.

التوحيد[1]. وقد ردّد ما قاله الكليني في مسائل كثيرة، منها تقسيمُ الصفات إلى صفات ذات وصفات فعل[2]، والقولُ إنّ اللّه سميع بصير عليم قادر بذاته لا بسمع وبصر وعلم وقدرة، ونفيُ وجود المعلومات والمسموعات والمبصَرات في الأزل، واعتبارُ المشيئة والإرادة والكلام من صفات الفعل، ونفيُ التجسيم والتشبيه. وتدلّ روايات الصدوق على استمرار الجدل بين الاتّجاه التنزيهيّ من الاثني عشريّة والاتّجاهات والفرق المخالفة، والظاهر من الأحاديث أنّ المخالفين فريقان:

● **أوّلهما** المشبّهة، وتبدو مجادلة المشبّهة ومحاربتها في نفي القول بالتشبيه، ولعن المشبّه[3] والبراءة منه[4]، وتسميته كافراً ومشركاً وكاذباً، والنهي عن إعطائه من الزكاة وعن الصلاة وراءه. ويُستفاد من سياق الأحاديث أنّ ذمّ التشبيه توجّه إلى من عُدّ مشبّهاً من المخالفين وإلى الاتّجاه التشبيهيّ من الاثني عشريّة[5]. ونقلُ الأحاديث التي تجادل الاتّجاه التشبيهيّ وتذمّ الهشامين لا توجب استمرار مذهبهما في التشبيه قويّاً فاعلاً في واقع الأتباع في عصر الصدوق؛ فكلامه في المقدّمة يدلّ على تحوّل عمل

---

(١) ذكر في مقدّمة الكتاب أنّ الذي دعاه إلى تصنيف الكتاب هو نفي التشبيه والجبر ردّاً على قوم من المخالفين وجدوا في كتب الفرقة روايات تدلّ على الجبر والتشبيه ولم يعرفوا تفسيرها ومعانيها ووضعوها في غير موضعها فقبّحوا بها صورة المذهب وصدّوا الناس عن الدين وحملوهم على جحود الأئمّة: **التوحيد**، ص ص ١٧ ـ ١٨.

(٢) الصدوق، **التوحيد**، ص ١٤٨. وصفات الذات عنده هي ما نفى الضدّ كما قال الكليني. وأمّا صفات الفعل فلم يعرّفها بأنّها ما يجوز معها ضدّها ـ وهذا استدلال الكليني ـ ولكن اعتبر المشيئة والإرادة والرضا والغضب من صفات الأفعال لأنّها لا تقبل صيغة "لم يزل"، فلا يقال لم يزل مريداً شائياً راضياً غضبان.

(٣) الصدوق، **التوحيد**، ص ١٧٦، ١٨٣.

(٤) جاءت البراءة من المشبّهة عامّة من غير تخصيص في قول الرضا: «وإنّي بريء يا إلهي من الذين بالتشبيه طلبوك»: الصدوق، **التوحيد**، ص ١٢٥. وجاءت في جواب من قال من الأتباع إنّه يقول بقول هشام بن الحكم: «ما لكم ولقول هشام، إنّه ليس منّا من زعم أنّ اللّه عزّ وجلّ جسم، ونحن منه برآء في الدنيا و الآخرة»، المصدر نفسه، ص ١٠٤؛ وقال شارح التوحيد إنّ البراءة من القول لا من هشام! سعيد محمّد القمّيّ، **شرح التوحيد**، ٢/٢٤٢.

(٥) سئل الرضا عن "الحديث الذي يرويه الناس عن رسول اللّه" أي حديث النزول، فقال: «لعن اللّه المحرّفين الكلم عن مواضعه»: الصدوق، **التوحيد**، ص ١٧٦، والظاهر أنّ عبارة الناس تعني في هذا الخبر أصحاب الحديث لأنّ خلاف الأتباع يعبّر عنه بعبارات مثل "اختلف مواليك"، "رجل ينتحل موالاتكم". وقد نسب الصدوق إلى الكاظم أنّه سئل عن حديث النزول بصيغة «ذُكِر عنده قوم يزعمون»: **التوحيد**، ص ١٨٣، فحذّر من القول بالتشبيه ولم يلعنْ أحداً. والاشتراك في نفي التشبيه هو المعبّر عن المقالة، ويختلف النظر إلى المخالف باختلاف الزمان والإمام.

مهندسي العقيدة من مجادلة الاتّجاه التشبيهيّ إلى محاربةِ التشبيه المنقول في النصوص ومجادلةِ المخالف المحتجّ بأخبار التشبيه المرويّة في كتب الفرقة.

وأشارت أحاديثُ تسمّي المشبّهَ مشركاً إلى مثبتي الصفات من الأتباع والمخالفين، وتوجّهت أحاديث أُخَر إلى المشبّهة عامّة، ومنها قول الرضا: «من شبّه اللّه بخلقه فهو مشرك، ومن وصفه بالمكان فهو كافر، ومن نسب إليه ما نهى عنه فهو كاذب»[1]. نعم، يمكن القول إنّ الحديث يجادل المشبّهة من الشيعة، وأهلَ الحديث القائلين بحديث النزول، ومن قال بجلوسِ اللّه على عرشه منهم، وهذه المقالات جادلتها أقوال الأئمّة مقالة مقالة[2]. والمرجّح أنّ وظيفة هذه الأحاديث المُجْملة هي جمعُ الأتباع على اتّجاه عامّ يرفض التشبيه، وتمكينُهم من عُدّة كلاميّة لمجادلة المشبّهة وللتّعبير عن مقالة الفرقة على الإجمال بنفي التشبيه وإنْ أثبتته أحاديث أُخَر. وقد ذكرنا مرّات أن الاتّجاه التنزيهيّ من الاثني عشريّة كان يجادل التشبيه ويحاربه ولكنّ هذا لا يعني تنقية المذهب من كلّ روايات التشبيه، وسنذكر بعضها في الحديث عن العرش.

وأمّا قول الرضا: «من قال بالجسم فلا تعطوه من الزكاة ولا تصلّوا وراءه»[3]، فالظاهر أنّه استثناء لمن قال بالتجسيم من القائلين بالولاية، لأنّ من أنكرها لم يكن له في الزكاة حظّ ولم تجز الصلاة خلفه أصلاً. وهذا التدبير منزلة بين الولاية والبراءة، غايته التضييق على المجسّم من الأتباع بحرمانه من رزق يُعتبر حقّاً من حقوقه وتعبيراً عن انتمائه وهويّته، وبتجريده من الزعامة الصغرى، أي بإكراهه على مقالة في الصفات بها يستعيد موقعه بين أهل الولاية. فلذلك قلنا إنّ هذا الحديث معناه الاستثناء، لأنّ الاستثناء ليس إقصاء إلى الأبد وإنّما هو إفراد إلى أمد. ويبيّن الحديث أيضاً أنّ تسمية المشبّه مشركاً وكافراً ليست حقيقيّة بل نسبيّة. فإذا شبّه التابع عُدّ قوله شركاً، ومُنع الزكاة ولم يُصلَّ وراءه، وهو مع ذلك من أهل الولاية، ولا سيّما إذا كان جدِلاً ذائداً عن الإمامة[4]. ولا نحسَب أنّ كلّ من شبّه من الأتباع أُفرِد، فالمرجّح أنّ الإفراد تدبير

(١) الصدوق، **التوحيد**، ص ٦٩، وانظر أيضاً: ص ٧٦، ص ٨٠، ١٧٨؛ **العيون**، ١/ ١٠٥.

(٢) سيأتي ما يتعلّق بالعرش، وانظر أيضاً "باب نفي المكان والزمان..." : **التوحيد**، ص ص ١٧٣ - ١٨٤.

(٣) الصدوق، **التوحيد**، ص ١٠١. وانظر أيضاً **الكشّي**، ص ٢٨٥.

(٤) وقال محمّد بوهلال في آخر كلامه على "مشكلة التنزيه": «إنّ الجدل الكلاميّ يوهم بأنّ معركة التوحيد معركة نظريّة فلسفيّة، لكنّها في الحقيقة وإنْ تضمّنت هذا البعد يجب اعتبارها معركة دينيّة واجتماعيّة في المقام الأوّل»: **الغيب والشهادة**، ص ٤٨١. وهي، كما قال، معركة محورها البعد الاجتماعيّ. والجدل الكلاميّ يدلّ على أنّها كذلك ولا يوهم أنّها معركة نظريّة فلسفيّة، فالنهي عن الصلاة خلف المجسّم والأمر بحبْس الزكاة عنه ليس من الفلسفة النظريّة في شيء.

لمعاملة سوادهم، وأمّا أعلامهم كهشام بن الحكم ففي مجادلته للخصوم شفاعة له. ومن اللافت للنظر في روايات الكليني والصدوق أنّها نقلت إلينا حكايةَ بعض الأتباع مذهبَ هشام للأئمّة، ولم تُخفِ إنكارهم عليه، إلاّ أنّها لم ترْوِ الحادثة مواجهةً بين هشام والإمام، وكلُّ المجالس التي حضرها كان فيها مستمدّاً من الأئمّة مسلّماً. ولا نعني بالمواجهة المعارضة ولكن لا نستبعد وقوع المراجعة والمناقشة والإفادة، فهشام أحدُ من قرأ واطّلع وجادل الخصوم واستقلّ برأيه في بعض مسائل النظر.

● والفريق **الثاني** مثبتو الصفات، فقد روى الصدوق أنّه قيل للرضا: «يا ابن رسول اللّه، إنّ قوماً يقولون: إنّ اللّه عزّ وجلّ لم يزل عالماً بعلم وقادراً بقدرة وحيّاً بحياة وقديماً بقدم وسميعاً بسمع وبصيراً ببصر، فقال (ع): من قال ذلك ودان به فقد اتّخذ مع اللّه آلهة أخرى، وليس من ولايتنا على شيء... لم يزل اللّه عزّ وجلّ عليماً قادراً حيّاً قديماً سميعاً بصيراً لِذاته، تعالى عمّا يقول المشركون والمشبّهون علوّاً كبيراً»[1]. ونسبة الحديث إلى الرضا تعني أنّ المعنيّ بالخطاب أهل الحديث خاصّة، ثمّ استعمله الصدوق للردّ على الأشاعرة في عصره كما ردّ على هؤلاء جميعاً بإنكار حديث النزول الذي تقدّم تخريجه. ويجوز اعتبار الحديث ردّاً على السليمانيّة التي قالت إنّ اللّه عالم بعلم[2]. والمسألة الخلافيّة فيه هي: الصفات الإلهيّة هل هي قديمة أم لا؟ وقد اتُّهم الذين أجابوا بالإيجاب بأنّهم أشركوا بإثبات صفات قديمة مع اللّه، وشبّهوا اللّه بالخلق بقولهم بتعدّد الصفات المختلفة[3]. والمهمّ في كلام الرضا قولُه «ليس من ولايتنا على شيء»، فهو يشير إلى ما صرّح به حديث آخر عن الصادق جاء فيه أنّه قيل له «إنّ رجلاً ينتحل موالاتكم أهل البيت يقول: إنّ اللّه تبارك وتعالى لم يزل سميعاً بسمع وبصيراً ببصر وعليماً بعلم وقادراً بقدرة، فغضب (ع) ثمّ قال: من قال ذلك ودان به فهو مشرك وليس من ولايتنا على شيء، إنّ اللّه تبارك وتعالى ذات علاّمة سميعة بصيرة قادرة»[4]. ويشترك الحديثان في أنّ الخلاف في صفات الذات هل هي

---

(١) الصدوق، **التوحيد**، ص ١٤٠؛ **الأمالي**، ص ٢٢٩. وهي مقالة الأشاعرة، انظر: الأشعريّ، **أصول أهل السنّة والجماعة المسمّاة برسالة أهل الثغر**، تح. محمّد السيّد الجليند، ص ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٢) «إنّ البارئ عالم بعلم لا هو هو ولا غيره... وكذلك قولهم في سائر صفات الذات»: الأشعريّ، **المقالات**، ص ٧٠.

(٣) وتنكر الأحاديث المنسوبة إلى الأئمّة هذه المقالة بصيغ متعدّدة تؤدّي عند المثبتين إلى التعطيل وتجريد اللّه من صفاته، منها: سميع بما يبصر، بصير بما يسمع، وسميع بصير بذاته، وبنفسه، ولم يزل والسمع ذاته والبصر ذاته، وسميع بغير سمع بصير بغير بصر، وبغير آلة وغير جارحة، وذات علاّمة سميعة بصيرة. واكتفينا بصفتي السمع والبصر اختصاراً.

(٤) الصدوق، **التوحيد**، ص ١٤٤.

زائدة عليها أم لا لم يكن إلاّ وجهاً من الخصومة، ووجهها الثاني هو الموحّدُ من يؤيّد وبأيّة مقالة يقول؟ والإشراك في الاعتقاد باتّخاذ إله مع اللّه يوازيه إشراك في الإمامة باتّخاذ إمام مع الإمام، بل إنّ "الشرك" الثاني أكبر من الأوّل، فلذلك جرّد الصادق والرضا مثبتَ الصفات من الولاية التي لا يَخْرج منها السارق والزاني وشارب الخمر. وربّما قيل إنّ هؤلاء منحرفون ثابتون على التوحيد، ومن أثبت الصفة القديمة مشرك، والانحراف لا يقاس بالشرك. وليس صحيحاً؛ فمثْبت الصفة القديمة لا يعبد إلاّ ربّاً واحداً ينفي عنه الشريك والندّ والمثل ويمتثل في سلوكه لأوامره ونواهيه، فلا خوف عليه من الشرك. وإنّما الخوف على الأتباع أنْ يختلسهم المخالف، وعلى الإمام أن يكون له عند أوليائه عديل[١]. فظاهر الكلام أنّ أصل الولاية ينتقضُ بالانحراف عن أصل التوحيد، وأنّ الحديثين يدافعان عن التوحيد بتنزيه المعبود، ويحرّران الأتباع من الشرك، ويدفعان عن الفرقة الانقسام؛ وحقيقتُه أنّ التوحيد لا يستقيم إلاّ بالتحجّر على المذهب والجمود على رأي مهندسي العقيدة واستشعار الطرد من الولاية.

١ـ٦ ـ الرّؤية:

نقل الكليني اثني عشر خبراً تشترك في إنكار الرؤية: أحد عشر حديثاً أقدمها عن عليّ بن أبي طالب، وكلاماً منسوباً إلى هشام بن الحكم. ولم يكن الإنكار مقالة أبدعها الأئمّة واحتجّ لها المعتزلة تنزيهاً للّه، فقد أنكرها قبلهم جماعة من الصحابة وعائشة. ولا يخرج سؤال الصحابة عن الرؤية عن أمرين، فهي إمّا قضيّة من قضايا التفسير لاختلاف المسلمين في ضمير آية النجم على من يعود[٢]؛ وإمّا قضيّة من قضايا السيرة لأنّ عائشة سُئلت: هل رأى الرسول ربّه؟ أي في حادثة الإسراء

(١) فلذلك حذّرت الأحاديث الأتباع من الركون إلى من يقع في الإمام، فرُوي أنّ الصادق قال في آية النساء ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا... إلى قوله: إِنَّكُمْ إِذاً مِثْلُهُمْ﴾ [٤/ ١٤٠]: «إنّما عنى بهذا إذا سمعتَ الرجل يجحد الحقّ ويكذّب به ويقع في الأئمّة فقُم من عنده ولا تقاعده، كائناً من كان»: **العياشي**، ١/ ٤٥١ ـ ٤٥٢. وروى القمّيّ عن الباقر عن عليّ أنّه قال في تفسير ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾ [الأحزاب ٣٣/ ٤]: «لا يجتمع حبّنا وحبّ عدوّنا في جوف إنسان، إنّ اللّه لم يجعل لرجل من قلبين في جوفه فيحبّ هذا ويبغض هذا، فأمّا محبّنا فيخلص الحبّ لنا كما يخلص الذهب بالنار لا كدر فيه، فمن أراد منكم أن يعلم حبّنا فليمتحنْ قلبه، فإنْ شاركه في حبّنا حبّ عدوّنا فليس منّا ولسنا منه، واللّه عدوّهم وجبريل وميكائيل، واللّه عدوٌ للْكافِرين»: **التفسير**، ٢/ ١٤٩.

(٢) ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ النجم ٥٣/ ١٣. وموضع الاختلاف: من هو المرئيّ العائد عليه الضمير في "رَآهُ".

والمعراج، فأنكرت ذلك[١]. وقد ورد هذان السياقان في روايات الكليني، فروى عن يعقوب بن إسحاق أنّه كتب إلى أبي محمد [الحسن العسكريّ] «هل رأى رسول اللّه ربّه؟ فوقّع: إنّ اللّه تبارك وتعالى أرى رسوله بقلبه من نور عظمته ما أحبّ»[٢]. وروى أيضاً أنّ أبا قرّة المحدّث احتجّ بآية ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾ في مجادلة الرضا في الرؤية، ثمّ نقل جواب الرضا[٣]. وتدلّ هذه الرويات على أنّ المسائل التي كانت في تجربة المسلمين المؤسّسين من قضايا الحديث والتفسير والسيرة تجدّد بحثها في تجارب الأجيال من بعدهم وصارت بالجدل والتناظر مسائل مستقلّة يصل القول في بعضها إلى التكفير.

وأمّا الدلائل على نفي الرؤية في روايات الكليني فمنها مجرّد قول الإمام إنّ اللّه لا يُرى[٤]، لأنّ قوله عند المؤمن دليل في نفسه. ومنها ما هو مركّب من علم الإمام والظواهر المشاهدة، كقول الصادق: «الشمس جزء من سبعين جزءاً من نور الكرسيّ، والكرسيّ جزء من سبعين جزءاً من نور العرش، والعرش جزء من سبعين جزءاً من نور الحجاب، والحجاب جزء من سبعين جزءاً من نور الستر، فإن كانوا صادقين فليملؤوا أعينهم من الشمس ليس دونها سحاب»[٥]. وهذه الأحاديث تخاطب في نظرنا الأتباع المؤمنين خاصّة، وتلقّن غير المتكلّمين منهم حجّتهم للدفاع عن عقيدتهم والثبات عليها، ولا يمكن القول إنّها علامة على أوّل ما استدلّت به الفرقة على نفي الرؤية، فمنها ما رُوي عن الإمام الثامن عليّ الرضا.

وجاء في بعض ما يُنسب إلى الأئمّة ما ينفي الرؤية بالعين ويثبت رؤية القلوب، فقد روى الكليني أنّ الباقر «دخل عليه رجل من الخوارج فقال له: يا أبا جعفر أيّ شيء تعبد؟ قال: اللّه تعالى. قال: رأيته؟ قال: بل لم تره العيون بمشاهدة الأبصار ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان، لا يُعرف بالقياس ولا يُدرك بالحواسّ ولا يشّبه بالناس... فخرج الرجل وهو يقول: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾»[٦]. ولا نحسب أنّ سؤال الخارجيّ كان مجادلةً في رؤية ينكرها والصادق يثبتها، فالخوارج ينفون

(١) روى ابن خزيمة أحاديث كثيرة في إثبات الرؤية، وفي اختلاف الصحابة في آية النجم، وإنكار عائشة رؤية الرسول ربّه في الإسراء، انظر: **كتاب التوحيد**، ص ص ١٧٨ ـ ٢٣٠.

(٢) **الكليني**، ١/ ١٤٩. وانظر أيضاً الحديث ٨ من باب "إبطال الرؤية": ١/ ١٥٢.

(٣) **الكليني**، ١/ ١٥٠ والآية من سورة النجم ٥٣/ ١٣.

(٤) العسكريّ: «جلّ سيّدي ومولاي والمنعم عليّ وعلى آبائي أنْ يُرى»: **الكليني**، ١/ ١٤٩.

(٥) **الكليني**، ١/ ١٥٢، وقال الراوي في أوّله: «ذاكرت أبا عبداللّه (ع) في ما يروون من الرؤية، فقال».

(٦) **الكليني**، ١/ ١٥١، وجواب الخارجيّ اقتباس من الأنعام ٦/ ١٢٤.

الرؤية بالأبصار[١]. ويُستغرب أن يسأل الخارجيّ إماماً ينكر الرؤية فيسمع منه جواباً هو عين قوله، ثمّ يشهد له بأنّه موضع الرسالة، أي في استمرارها وحفظها. تمجيدٌ معروفٌ وشهادةُ غريم معترف.

ومن الدلائل على نفي الرؤية الاحتجاجُ بآيات تنفيها لنقض احتجاج المخالف بآيات أُخَر تثبتها. ولم يذكر الكليني إلاّ آية واحدة استدلّ بها أبو قرّة المحدّث[٢] في مجادلته الرضا الذي قال: «كيف يجيء رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم أنّه جاء من عند اللّه، وأنّه يدعوهم بأمر اللّه فيقول: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ثمّ يقول أنا رأيته بعيني وأحطت به علماً وهو على صورة البشر؟ أما تستحون»؟[٣] ولا يبدو ممّا أورده الكليني أنّ الرؤية كانت مسألة مهمّة جادلت فيها الاثنا عشريّة الفرق المخالفة، فقد جاءت الروايات مجملة لا تعيّن أحداً إلاّ في ثلاثة مواضع ذُكر في أحدها أبو قرّة المحدّث[٤]، ونرى أنّ ذكره كان ردّاً على أهل الحديث في إثباتهم الرؤية، واتّخِذت الحادثة للردّ على الأشعريّة بعد ذلك.

ومن الدلائل على نفْيها أيضاً الاحتجاجُ بمعارف العصر، فقد رُوي أنّ الرؤية لا تجوز «ما لم يكن بين الرائي والمرئيّ هواء يَنْفُذُه البصر، فإذا انقطع الهواء عن الرائي والمرئيّ لم تصحّ الرؤية»[٥]؛ ورُوِي عن هشام بن الحكم قولُه إنّ الأشياء تدرك بشيئين: الحواسّ والقلب، وتمييزُه بين الإدراك بالمداخلة والإدراك بالمماسّة والإدراك بلا مداخلة ولا مماسّة، وحديثُه عن السبب (الضياء) والسبيل (الهواء) لحصول إدراك البصر، واستنتج من هذا امتناع الإدراك بالبصر من غير سبب وسبيل، ثمّ قال: «أمّا القلب فإنّما سلطانه على الهواء، فهو يدرك جميع ما في الهواء ويتوهّمه، فإذا حُمل القلب على ما ليس في الهواء موجوداً رجع راجعاً فحكى ما في الهواء. فلا ينبغي للعاقل أن يحمل قلبه على ما ليس موجوداً في الهواء من أمر التوحيد، جلّ اللّه وعزّ،

---

(١) «وقالت المعتزلة والخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الزيديّة إنّ اللّه تعالى لا يُرى بالأبصار في الدنيا والآخرة ولا يجوز ذلك عليه»: الأشعريّ، **المقالات**، ص ٢١٦.

(٢) وهي آية "النجم" كما تقدّم.

(٣) **الكليني**، ١/ ١٥٠؛ الطبرسيّ، **الاحتجاج**، ٢/ ١٨٦.

(٤) والموضعان الآخران أحدهما حديث الخارجيّ والباقر؛ والثاني حديث الحبر، وسنذكره بعد قليل في الهامش ٣ من ص ٢١٣. ووردت عبارت مجملة في أحاديث أُخَر، وهي: ح٣: «أسأله عن الرؤية وما ترويه العامّة والخاصّة»، والخاصّة الاثنا عشريّة، والعامّة نبز يطلق على أهل السنّة خاصّة على اختلاف اتّجاهاتهم؛ ح ٤: «أسأله عن الرؤية وما اختلف فيه الناس»؛ ح ٧: «ذاكرت أبا عبداللّه في ما يروون من الرؤية».

(٥) في حديث منسوب إلى عليّ الهادي: **الكليني**، ١/ ١٥١؛ المفيد، **الحكايات**، ص ص ٨٦ ـ ٨٧.

فإنّه إن فعل ذلك لم يتوهّم إلاّ ما في الهواء موجود كما قلنا في أمر البصر، تعالى اللّه أن يشبهه خلقه»[١].

لا يُستغرب الحديث عن إدراك القلب ونفاذه في الهواء، وعن حاجة العين إلى الهواء والضياء لإدراك مدركاتها، وعن الإدراكات الثلاثة أيضاً في كلام هشام، فكلّ ذلك دليل على أن العقائد الكلاميّة كان لها علاقة بما شاع وعُمل به من معارف العصر، وعلى أنّ الأئمّة اغترفوا من ذلك الجدول ما اغترفوا وإن قيل نقرٌ في الأسماع وإلهامٌ. إلاّ أنّ آخر كلام هشام يلفتُ النظر بنفي الرؤية القلبيّة ونفي المشابهة بين اللّه والخلق، أي إنّه يقول بالتنزيه. ويمكن اعتبار هذا القول مرتبة من المراتب التي مرّ بها هشام في محاولته تشكيل كيفيّة توحيد يؤلّف فيها بين علوم عصره وما يستنبطه بعقله. ويؤيّد قولُ الأشعريّ هذا الرأي، فقد «ذُكر عن هشام أنّه قال في ربّه في عام واحد خمسة أقاويل: زعم مرّة أنّه كالبلّورة، وزعم مرّة أنّه كالسبيكة، وزعم مرّة أنّه غير صورة، وزعم مرّة أنّه بشبر نفسه سبعة أشبار، ثمّ رجع عن ذلك وقال هو جسم لا كالأجسام»[٢]، إلاّ أنّ المخالفين المنافسين تلقّفوا هذه الأقوال واعتبروها مقالات تنبئ عن عقيدة راسخة أو عن التشبيه ورقّة الدين[٣]، وهي كانت بحثاً عن التنزيه واليقين. نعم، كان هشام في بعض أقواله مشبّهاً، وقدرتُه على الجدل ترجّح أنّه كان له مقالات وأتباع، ولكنّ تشبيهه كان مرتبة قبل القول بالتنزيه كما تصوّره ولم يكن عقيدة رسَخ عليها[٤]. فما نقوله هنا لا يهدم ما تقدّم في التشبيه بل يبيّن وجهاً من وجوه مقالةٍ نرى أنّها ساهمت في تطوير العقيدة الاثني عشريّة بما أثارت من حيرة واختلاف بين الأتباع وجدل مع المخالفين. وأمّا نفي الرؤية القلبيّة فلا يستثني أحداً في ما نُسب إلى هشام، ولا يمكن أن يكون القول بالرؤية القلبيّة شيئاً أُحدث بعده فإنّه منسوب في حديث

---

(١) **الكليني**، ١/ ١٥٣.

(٢) الأشعريّ، **المقالات**، ص ٣٣.

(٣) انظر: ابن المرتضى، **طبقات المعتزلة**، تح. سوسنه ديفلد فلزر، بيروت، دار المنتظر، ط٢، ١٤٠٩/١٩٨٨، ص ٥٤.

(٤) ويؤيّد هذا القولَ أنّه جاء في بعض الأخبار مخالفة هشام للمشبّهة من الفرقة، ومنها أنّ الرضا قال لأحد أتباعه: «يا أحمد ما الخلاف بينكم وبين أصحاب هشام بن الحكم في التوحيد؟ فقلت [أي أحمد] جُعلت فداك، قلنا نحن بالصورة للحديث الذي روي أنّ رسول اللّه (ص) رأى ربّه في صورة شابّ، وقال هشام بن الحكم بالنفي للجسم. فقال: يا أحمد، إنّ رسول اللّه (ص) لمّا أسري به إلى السماء وبلغ عند سدرة المنتهى خرق له في الحجب مثل سَمّ الإبرة، فرأى من نور العظمة ما شاء اللّه أن يرى، وأردتم أنتم التشبيه، دع هذا يا أحمد لا ينفتح عليك، هذا أمر عظيم»: **تفسير القمّي**، ١/ ٣٢.

الصادق إلى عليّ بن أبي طالب[1]. والمرجّح أنّه كان ينفي الرؤية القلبيّة أصلاً ولا يخصّ بها نبيّاً ولا وصيّاً لأنّها لا تستقيم مع ما يقرّره من إحاطة القلب بالهواء دون ما هو خارج الهواء، وأنّ قوله بالتشبيه ليس هو كلّ ما خالف فيه الفرقة بل مثال منه، وحرَصَ خصومه ومنافسوه على إظهاره للنيل منه.

ومن الدلائل على نفي الرؤية أيضاً حديث نسبه الصدوق إلى الرضا، وهو: «اتّفق الجميع لا تمانع بينهم أنّ المعرفة من جهة الرؤية ضرورة. فإذا جاز أن يُرى اللّه بالعين وقعت المعرفة ضرورة. ثمّ لم تخل تلك المعرفة من أن تكون إيماناً أو ليست بإيمان. فإن كانت تلك المعرفة من جهة الرؤية إيماناً، فالمعرفة التي في دار الدنيا من جهة الاكتساب ليست بإيمان لأنّها ضدّه، فلا يكون في الدنيا مؤمن لأنّهم لم يروا اللّه عزّ ذكره. وإن لم تكن تلك المعرفة التي من جهة الرؤية إيماناً لم تخل هذه المعرفة التي من جهة الاكتساب أن تزول؛ ولا تزول في المعاد. فهذا دليل على أنّ اللّه عزّ وجلّ لا يُرى بالعين، إذ العين تؤدّي إلى ما وصفناه»[2].

في هذا الحديث مغالطات كثيرة. فمنها المقابلة بين المعرفة الضروريّة والمعرفة الاكتسابيّة مقابلة الضدّ، وليس صحيحاً لأنّ تنوّع طرق إدراك الشيء لا يعني تضادّها.

ومنها جعل طريق إدراك الشيء من جملة الإيمان بل الإيمان كلّه، وتعليق تسمية الإنسان بالإيمان في الدنيا على شيء واحد هو اعتبار المعرفة الحاصلة بالرؤية في الآخرة إيماناً. ولا ملازمة عند من يجيز الرؤية في الآخرة بين ماهيّة المعرفة يومئذ واسم الإنسان في الدنيا، بل إنّ الرؤية غاية يطلبها من يجيزها بتحصيل المعرفة بربّه في الدنيا، والحديثُ قلب الترتيب فجعل ما يقع في الآخرة طريقاً إلى التسمية في الدنيا.

ومنها أنّ الافتراض المذكور قائم على مسلّمة هي أنّ معرفة الاكتساب لا يجوز أن تزول في الآخرة «لأنّ الفرض أنّ الإيمان عبارة عن هذه المعرفة وأنّ هذا العلم من جملة أركان الإيمان والاعتقاد الصحيح باللّه»[3]، فلا معنى إذن للاشتغال بتفصيل الافتراض وتجويز المعرفة الضروريّة، وآل الحديث إلى مقالة الاثني عشريّة في المعرفة وهي القول بأنّها اكتساب[4].

---

(١) **الكليني**، ١/١٥١.

(٢) المصدر نفسه، ١/١٥٠.

(٣) من **الوافي** للفيض الكاشانيّ (ت ١٠٩١هـ) أورده المصحّح في الهامش ٨ .**الكليني**، ١/ ١٥٠ ـ ١٥١.

وانظر في روايات الكليني في الرؤية: Vajda, G. «Le problème de la vision de Dieu (ru'ya) d'après quelques auteurs Ši''tes duodécimains», (in) *Le shî'isme imamîte*, Paris, PUF, 1970, pp. 31-53.

(٤) المفيد، **أوائل المقالات**، ص ٦١.

ولا نرى أنّ قيمة الحديث في إبطاله الرؤية في الآخرة، وإنّما في احتجاجه لنفي الرؤية بالقول في المعرفة، أي بالكلام. فبهذا الاحتجاج يتخطّى الحديث ما جادل به أئمّة آخرون ـ ومرّ ذكره ـ ويُسمّى المرويّ عن الإمام حديثاً ويُنقل بالسند والعنعنة وهو من خالص الكلام ومحض الجدل[1].

يبدو من روايات الكليني أنّه عمل على إثبات أصالة نفي الرؤية بالعين في الاثني عشريّة[2]. ولكلّ إمام في نفيها حجّته. فمنهم من اقتصر على الجواب المجمل، ومنهم من استفاد من ظواهر الطبيعة، ومنهم من شارك علماء الفرقة في استعمال الكلام فصار إماماً متكلّماً كما يبدو في جواب الرضا والهادي.

وأمّا الرؤية القلبيّة فظاهر حديث الباقر وعليّ بن أبي طالب[3] تجويزها. وروى الكليني ثلاثة أحاديث في شرح ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ تشترك في نفي الإدراك بأوهام القلوب. ومن لم تدركه أوهام القلوب كانت أبصار العيون عن إدراكه أعجز[4]. ويستفاد من هذه الأخبار القطعُ بإطلاق امتناع الرؤية بالعين، يستوي في ذلك الرسول والإمام وسائر المؤمنين. وتختلف الأحاديث في الرؤية القلبيّة تجويزاً ونفياً.

---

(١) قارن هذا الحديث بحديث الصادق عن نور الشمس والكرسيّ.

(٢) كلّ ما يرويه الكليني عن الرضا يدلّ على نفيه الرؤية. وروى **الكشّي** أنّ الرضا قال للحسين بن بشّار: «يا حسين إنْ أردت أنْ ينظر اللّه إليك من غير حجاب وتنظر إلى اللّه من غير حجاب فوال آل محمّد (ع)، ووال وليّ الأمر منهم. قال: قلت: أنظر إلى اللّه عزّ وجلّ؟ قال: إي واللّه»، ص ٤٥٠. ويدلّ ظاهر الخبر على أنّ الرضا كان يجيز الرؤية؛ إلاّ أنّ الإنكار في سؤال الحسين بن بشّار يدلّ على استغرابه كلامَه، لنفيه الرؤية أو لمعرفته بإبطال الرضا القول بها. ولو كانا يجيزانها لامتنع الإنكار. والخبر يحتمل ثلاثة وجوه: **أحدها** أنّ الرضا كان يثبت الرؤية ثمّ أنكرها بدليل الأخبار الأخرى المرويّة عنه، وأغفل مهندسو العقيدةِ الإثباتَ فلم يرووه عنه. **والثاني** أنّ النظر مؤوّل بالثواب والنِّعم، وهو تأويل متداول في كتب العقائد. **والثالث** أنّ الرضا أراد استمالة الحسين بن بشّار إلى القول بإمامته. ففي الخبر أنّه دخل عليه وهو واقف على أبيه موسى، ثمّ خرج من عنده مؤمناً بموته.

(٣) مرّ حديث الباقر مع الخارجيّ. ورُوي عن عليّ أنّ حبراً سأله: «يا أمير المؤمنين هل رأيت ربّك حين عبدته؟... فقال: ويلك ما كنت أعبد ربًا لم أره، قال: وكيف رأيته؟ قال: ويلك، لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان»: **الكليني**، ١/ ١٥١.

(٤) **الكليني**، ١/ ١٥٢ ـ ١٥٣، والأحاديث منسوبة إلى الباقر والصادق والرضا. والآية من الأنعام ٦/ ١٠٣. وروى الكليني حديثين، **أحدهما** عن الرضا وفيه أنّ الرسول قال: «لمّا أسري بي إلى السماء بلغ بي جبرئيل مكاناً لم يطأه قطّ جبرئيل، كشف له فأراه من نور عظمته ما أحبّ»، ١/ ١٥٢. ويدلّ ضمير الغائب في (له) و (أراه) على امتزاج كلام الرضا بكلام الرسول. والحديث **الثاني** عن العسكريّ، وفيه: «أنّ اللّه تبارك وتعالى أرى رسوله بقلبه من نور عظمته ما أحبّ»: ١/ ١٤٩. وليس فيهما ما يثبت رؤية اللّه بالقلب.

وعقد الصدوق في **التوحيد** باباً لما جاء في الرؤية، ونرى أنّ أهمّ ما فيه ثلاث مسائل تبيّن ما لم يذكره الكليني:

● **المسألة الأولى** إثبات الرؤية القلبيّة للمؤمنين. عن أبي بصير أنّه قال للصادق: «أخبرني عن اللَّه عزّ وجلّ هل يراه المؤمنون يوم القيامة؟ قال: نعم، وقد رأوه قبل يوم القيامة. فقلت: متى؟ قال: حين قال لهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾. ثمّ سكت ساعة، ثمّ قال: وإنّ المؤمنين ليرونه في الدنيا قبل يوم القيامة، ألست تراه في وقتك هذا؟ قال أبو بصير: فقلت له: جُعلت فداك، فأحدّث بهذا عنك؟ فقال: لا، فإنّك إذا حدّثت به فأنكر منكر جاهل بمعنى ما تقوله ثمّ قدّر أنّ ذلك تشبيه كَفَر، وليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين»[1].

وروى الصدوق حديثاً آخر عن أبي الصلت الهرويّ عن الرضا أوّل فيه وجهَ اللَّه بالأنبياء والرسل والحجج، ورؤيةَ اللَّه بالنظر إليهم، وزيارتَه يوم القيامة بزيارة الرسول في درجته في الجنّة، وكفّر من وصف اللَّه بوجه كالوجوه، وقال: «إنّ اللَّه لا يوصف بمكان ولا يدرك بالأبصار والأوهام»[2].

يثبت حديث أبي بصير الرؤية القلبيّة للمؤمنين في الدنيا والآخرة، ولا يخصّ بها المعصومين. والقول بالرؤية القلبيّة وسطٌ بين إطلاق النفي وإطلاق الإثبات، واقتراب من رأي الأشاعرة الذين أجازوا الرؤية بالعين في الآخرة. ويُستفاد من روايات الكليني والصدوق أنّ هذا الاتّجاه مثّله الأئمّة الأوائل: عليّ بن أبي طالب والباقر والصادق[3]. وقد وافق الرضا أبا عبداللَّه الصادق في تأويل الوجه بالحجج وخالفه في معنى الرؤية؛ فلا رؤية في كلام الرضا إلاّ بالعين تقع على الحجّة فترى وجه اللَّه وتنال ثواب اللَّه بمشاهدة الذين «بهم يُتوجّه إلى اللَّه وإلى دينه ومعرفته»، فمعنى الرؤية في الأخبار هو حصول الثواب[4]. وبهذا الرأي قطع الرضا بنفي رؤية اللَّه بالعين والقلب في الدنيا

---

(١) الصدوق، **التوحيد**، ص ١١٧. والآية: الأعراف ٧/ ١٧٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ص ١١٧ ـ ١١٨؛ **العيون**، ص ص ١٠٥ ـ ١٠٧. وانظر أحاديث أُخَر تؤوّل الوجه واليد واللسان بالحجج، وسنذكرها عند الكلام على وجه اللَّه ويده... في آخر هذا الفصل.

(٣) وأمّا حديث الباقر الذي نفى فيه إدراك اللَّه بأوهام القلوب (**الكليني**، ١/ ١٥٢ ـ ١٥٣) فيمكن حمله ـ إنْ صحّت نسبته إليه ـ على أنّه كان أحد قوليه في الرؤية القلبيّة (أجازها مرّة ونفاها مرّة)، ولا نملك ما يبيّن هل تحوّل عنه أو إليه. ونرى أنّ إثبات الرؤية القلبيّة أقرب إلى مقالة الباقر للأخبار الكثيرة التي تؤكّد قربه من مقالة أهل الحديث في بعض مسائل العقيدة، وسيأتي توضيح هذا الرأي في الفصل الثاني من هذا الباب.

(٤) فحديث "إنّ المؤمنين يزورون ربّهم في منازلهم يوم القيامة" معناه زيارة الرسول في درجته في الجنّة؛ وحديث "ثواب لا إله إلاّ اللَّه النظر إلى وجه اللَّه" معناه النظر إلى الحجج، والنظرُ إليهم ثواب عظيم للمؤمنين يوم القيامة. وانظر بقيّة الحديث في **التوحيد** و**عيون أخبار الرضا**.

والآخرة، فكان علماً على اتّجاه ثان يدلّ الخبر على أنّ الإمام الهادي تابعه عليه[١]. ويبيّن تأويلُ الرضا الرؤيةَ بالثواب واستدلالُه على نفْيها بأنّها تسلب أهل الدنيا الإيمانَ وتنقض المعرفة باللّه أنّه كان إماماً متكلّماً، بل تدلّ أخباره وأحاديثه على أنّه الإمام الذي شرع للإماميّة الكلام.

ولا يُستبعد أيضاً أن يكون لحديث أبي بصير عن الصادق صلة بالغلوّ، فيعود ضمير الغائب في "ألستَ تراه في وقتك هذا" على الإمام، فكأنّه قال: "ألست تراني في وقتك هذا؟"، وهذا وجه يؤيّده ذكرُ خبر الميثاق في الذرّ[٢]. وتدلّ مصنّفات الشيعة المتأخّرين على ظاهرة أخرى هي تداخل التشيّع والتصوّف في تأويل مثل هذا الحديث[٣]، ومن أكثر الكتب تأكيداً لها **شرح توحيد الصدوق**، فالشارح يفسّر ويؤوّل ويردّ على المخالفين ويقتبس من ابن عربيّ كثيراً؛ والكتاب متأخّر خارج عن غرض دراستنا[٤].

● **والمسألة الثانية** أنّ الصدوق فسّر آية الأعراف[٥] تفسيراً ينفي الرؤية بالعين،

---

(١) أحمد بن إسحاق: «كتبتُ إلى أبي الحسن الثالث (ع) أسأله عن الرؤية وما اختلف فيه الناس، فكتب: لا تجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائي والمرئيّ هواء ينفذه البصر، فإذا انقطع الهواء عن الرائي والمرئيّ لم تصحّ الرؤية وكان في ذلك الاشتباه، لأنّ الرائي متى ساوى المرئيّ في السبب الموجب بينهما في الرؤية وجب الاشتباه، وكان ذلك التشبيه، لأنّ الأسباب لا بدّ من اتّصالها بالمسبّبات»: **الكليني**، ١/ ١٥١. وهذا الحديث يكرّر استدلال هشام بن الحكم، وقد تقدّم الكلام عليه.

(٢) أي في آية ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾. وسنشير إلى خبر الذرّ والميثاق في الفصل الثاني من هذا الباب: ص ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(٣) انظر تعليقات فايدا Vajda على هذه الأحاديث، وحديثه عن اعتبار الإمام تجلّياً إلهيّاً غيرَ متجسّد ولا متخيَّل، وإنّما هو تجلّ يعيشه الوليّ تجربةً داخليّة، أي بقلبه... ولم يشر إلى التصوّف: «Le problème de la vision», *op.cit.*, pp. 44 - 4.

(٤) قال سعيد محمّد القمّيّ في شرح حديث أبي بصير عن الصادق: «ولا يستنكرنّ ذلك... أليس في الخبر النبويّ... من الحديث القدسيّ "ما يقرب العبد إليّ بشيء من النوافل حتّى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به" الخبر. ولا شكّ أنّه حينئذ يصير هو سبحانه بصره، وهو يرى نفسه، فلا يرى اللّهَ غيرُ اللّه. فاربط جأشك أيها الأشعريّ فإحدى عينيك عمياء، وهل نسبة الدنيا والآخرة إليه إلاّ شرع سواء؛ وسكّن ارتعاشك أيها المعتزليّ، وكلتا عينيك عمشاء، فليس الأمر كما زعمتَ، بل أوسع ممّا بين الأرض والسماء»: **شرح التوحيد**، ٢/ ٣٢٤.
وبيّن أمير معزّي أنّ الروايات تبدي قولين: أحدهما يبطل الرؤية؛ والثاني يجيزها، وهي الرؤية القلبيّة. ثمّ بيّن صلتها بعلم الإمام، وبُعدَها الصوفيّ العرفانيّ AMIR-MOEZZI, *Le guide divin*, pp. 112 - 145.

(٥) ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي﴾ الأعراف ٧/ ١٤٣.

وفسّر استئذان موسى بأنّه كان أدباً استعمله مع ربّه، وقال أيضاً: «قد روى قوم أنّه قد استأذن في ذلك [أي في الرؤية] فأذن له ليَعلم قومُه بذلك أنّ الرؤية لا تجوز على اللّه عزّ وجلّ... والأخبار التي رُويت في هذا المعنى وأخرجها مشايخنا رضي اللّه عنهم في مصنّفاتهم عندي صحيحة، وإنّما تركتُ إيرادها في هذا الباب خِشية أن يقرأها جاهل بمعانيها فيكذّب بها فيكفر باللّه عزّ وجلّ وهو لا يعلم»[1]. وهذا يعني أنّه رُوي عن الأئمّة ما يثبت الرؤية بالعين[2]، وكان في الفرقة من يجيزها. فلذلك اتّهمت المعتزلةُ الإماميّةَ بأنّها كانت تدين بالقول بالرؤية ثمّ قالت بنفيها بعد اتّصالها بالمعتزلة، وحكى المرتضى لشيخه المفيد هذا الاتّهام فأجاب: «أمّا نفي الرؤية فعليه إجماع العصابة والمتكلّمين من العصابة كافّة، إلاّ ما حُكي عن هشام بن الحكم في خلافه»[3]. فإذا جمعنا بين كلام الصدوق وجواب المفيد أمكن القول: إنّ إثبات الرؤية اتّجاه قديم في الاثني عشريّة، أعلامُه مَن أجازها مِن الأئمّة وكتم الصدوق أحاديثهم، ونظنّ أنّ السجّاد والباقر والصادق كانوا من هؤلاء كما تدلّ على ذلك أدعيتهم، وهذه علامة تقوّي قولنا إنّ أوائل الأئمّة كانوا على مقالة أهل الحديث[4]. وأمّا هشام بن الحكم فقد

---

(١) الصدوق، **التوحيد**، ص ١١٩. وانظر أيضاً قوله: «والأخبار التي ذكرها أحمد بن محمّد بن عيسى في نوادره والتي أوردها محمّد بن أحمد بن يحيى في جامعه في معنى الرؤية صحيحة لا يردّها إلاّ مكذّب بالحقّ أو جاهل به، وألفاظها ألفاظ القرآن، ولكلّ خبر منها معنى ينفي التشبيه والتعطيل ويثبت التوحيد. وقد أمرنا الأئمّة صلوات اللّه عليهم أن لا نكلّم الناس إلاّ على قدر عقولهم»: ص ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(٢) يتردّد في الأدعية تمنّي النظر إلى وجه اللّه في الآخرة. فقد رُوي عن السجّاد أنّه كان يقول في دعائه: «ولوْعتي لا يطفيها إلاّ لقاؤك، وشوْقي إليك لا يبلّه إلاّ النظر إلى وجْهك»: **الصحيفة السجّاديّة**، تقديم: محمّد باقر الصدر، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ط١، ١٤١٤/١٩٩٣، ص ٣٢٠؛ «واجعلْني من صفوتك الذين أحللْتهم بحبوحة جنّتك...، وأقْررْت أعينهم بالنظر إليك يوم لقائك»: المصدر نفسه، ص ٣١٨؛ «وأبتهلُ إليك بعواطف رحمتك ولطائف برّك أنْ تحقّق ظنّي بما أؤمّله من جزيل إكرامك... والتمتّع بالنظر إليك»: المصدر نفسه، ص ٣٠٥.
ورُوي عن الصادق أنّه كان يقول في دعاء رمضان: «وخيرَ المعاد فاجعلْ معادي، ونظرةً في وجْهك الكريم فأنلْني»: عليّ بن طاووس، **إقبال الأعمال**، قدّم له وعلّق عليه: حسين الأعلميّ، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ط١، ١٤١٧/١٩٩٦، ص ٢٨٦. وروي عن الباقر قوله: «من سرّه أن لا يكون بينه وبين اللّه حجاب يومَ القيامة حتّى ينظر إلى اللّه وينظر اللّه إليه فليتولّ آل محمّد»: **الأصول الستّة عشر: أصل جعفر بن محمّد الحضرميّ**، ص ٦٠. ونرى أنّ إثبات الرؤية في هذه الأدعية يؤيّد قولنا إنّ الأئمّة الأوائل كانوا على عقيدة أهل الحديث في بعض مسائل الاعتقاد.

(٣) المفيد، **الحكايات**، ص ٨٥.

(٤) وسنذكر أمثلة أُخَر تؤيّد هذا الرأي.

مرّ في رواية الكليني أنّه كان ينفي الرؤية، والمفيدُ حكى عنه إثباتها. ونرى أنّ اختلاف آرائه يفسّره تطوّرُ تفكيره وبحثُه عن كيفيّة توحيد لم يصغها جملة واحدةً.

وأمّا ما برّر به الصدوق كتمان أحاديث الرؤية فلا يمكن التعويل عليه، ونرى أنّ إهمالها كان تدبيراً لمقاومة الاتجاه التشبيهيّ في الفرقة، وقد مرّت الإشارة إلى مثله عند الكليني في تفسير "الصمد". والظاهر من مصنّفات الفرقة أنّ مقاومة هذا الاتّجاه جرت على مراحل، منها الطعنُ في أعلامه بذمّ مذهبهم في أحاديث تنسب إلى الأئمّة؛ ومنها إسدالُ حجاب النسيان على أخباره بإسقاطها من كتب الفرقة قليلاً قليلاً؛ ومنها ادّعاء إجماع الفرقة على إنكار التشبيه ونفي كلّ قول يؤدّي إليه. وقد كان لهذا التدبير أثر في التقارب الكلاميّ بين الاثني عشريّة والفرق المنكرة للرؤية، ومنها المعتزلة[١].

● **والمسألة الثالثة** أنّ الصدوق فسّر الرؤية بالعلم في احتجاجه للأخبار التي اكتفى بالإشارة إلى وجودها وصحّتها، قال: «ومعنى الرؤية الواردة في الأخبار العلم»، و«يُرى أي يُعلَم علماً يقيناً»[٢]. وذكر شارح **التوحيد** أنّ كلام الصدوق تأويل للأخبار التي وردت في رؤية المؤمنين ربّهم يوم القيامة والأخبار المنقولة في وقوع الرؤية في الدنيا[٣].

قولُ الصدوق إنّ الرؤية هي العلم كلام مُجملٌ ولم يذكره في **الاعتقادات**[٤]، ولم نجدْ أحداً من متكلّمي الفرقة اهتمّ بهذا التأويل من بعده وحرص عليه. وقد ذكر الأشعريّ أنّ من المعتزلة من يؤوّل الرؤية بالعلم[٥]. وقال الشهرستانيّ إنّ للأشعريّ في

---

(١) للمقارنة بين آراء المعتزلة والإماميّة (الصدوق والمفيد والمرتضى وشيخ الطائفة والنصير الطوسيّ والعلاّمة الحلّي)، انظر: المنّاعي، **أصول العقيدة**، ص ص ٢٠١ ـ ٢١٤؛ وانظر مقالة الزيديّة في نفي الرؤية: زين الدين مصطفى الخطيب، **الشيعة الزيديّة وأصولها الكلاميّة**، طنطا، دار الحضارة للطباعة والنشر، ١٤١٦/١٩٩٦، ص ص ١٢٦ ـ ١٣٤؛ G. Vajda, «Le problème de la vision», *op. cit.*, p. 34.

(٢) ثمّ احتجّ بآيات وقال: «وأشباه ذلك من رؤية القلب وليست من رؤية العين»: **التوحيد**، ص ١٢٠. ولا وجه لقوله، فلو كان المقصود في الأخبار الرؤية القلبيّة لأثبتها كما أثبت حديث أبي بصير عن الصادق، ولأغنته روايتها عن تبرير إهمالها.

(٣) سعيد محمّد القمّيّ، **شرح التوحيد**، ٢/ ٣٨٠.

(٤) مسألة الرؤية أشار إليها في باب التوحيد إشارة قصيرة هي: «لا تدركه الأبصار والأوهام وهو يدركها»: **الاعتقادات**، تح. عصام عبدالسيّد، ضمن سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد، ٥/ ٢٢.

(٥) انظر مقالة الحسين النجّار في الرؤية، ومقالة أبي الهذيل في الرؤية القلبيّة: الأشعري، **المقالات**، ص ٢١٦.

ماهيّة الرؤية قولين: أحدهما أنّها علم مخصوص والثاني أنّها إدراك وراء العلم[١]. وأوّل القاضي عبدالجبّار الرؤية بالعلم[٢]. فلهذا نرجّح أنّ تأويل الرؤية بالعلم استفاده الصدوق من المقالات المتناظرة في المشهد الجدليّ، وركّب التأويل المستفاد من المخالف على أحاديث الأئمّة للردّ على الاتجاه التشبيهيّ في الاثني عشريّة، فالجدل يكون بالاعتراض حيناً وبالاقتراض حيناً آخر، وبرواية الأحاديث وإعمالها وبإسقاطها وإهمالها، ويُسمّى التصديق تسليماً للإمام وهو تسليم لمهندسي العقيدة[٣].

وورد تأويل الرؤية بالعلم في بعض مصنّفات الاثني عشريّة للردّ على أهل السّنة، ومن المصنّفين من ذكره بصيغة الاحتمال بعدما كان الصدوق يقطع به في الردّ على من شبّه من فرقته[٤]. وقد انصرف متكلّمو الفرقة إلى الاحتجاج لنفي الرؤية، ومضوا على ذلك، ولم نجد في كلامهم ما يُعتبر تطوّراً في النظر في هذه المسألة إلاّ أنّ النصير الطوسيّ استدلّ بوجوب الوجود على نفي الرؤية[٥]. وفسّره العلاّمة الحلّي بقوله: «والدليل على امتناع الرؤية أنّ وجوب وجوده يقتضي تجرّده ونفي الجهة والحيّز عنه، فينتفي الرؤية عنه بالضرورة، لأنّ كلّ مرئيّ فهو في جهة يشار إليه بأنّه هنا أو هناك، ويكون مقابلاً أو في حكم المقابل. ولمّا انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤية»[٦]. والشرح يبيّن أنّه لا جديد في الاستدلال على إبطال الرؤية، فنفي التحيّز والجهة والمقابلة لنفي الجسميّة قديمٌ في مصنّفات المعتزلة مُستعملٌ للغاية نفسها[٧].

---

(١) الشهرستانيّ، **الملل والنحل**، تح. أحمد فهمي محمّد، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط٢، ١٤١٣/ ١٩٩٢، ١/ ٨٧.

(٢) في حديث: «ترون ربّكم كما ترون القمر ليلة البدر»: عبدالجبّار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تح. فؤاد سيّد، تونس، الدار التونسيّة للنشر/ الجزائر، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، ط٢، ١٤٠٦/ ١٩٨٦، ص ١٥٨.

(٣) انظر ما ختم به الصدوق باب الرؤية: «ومن وفّقه اللّه للرشاد آمن بجميع ما يرد عن الأئمّة عليهم السلام بالأسانيد الصحيحة، وسلّم لهم وردّ الأمر في ما اشتبه عليه إليهم، إذ كان قولهم قول اللّه وأمرهم أمره»: **التوحيد**، ص ١٢٢.

(٤) «مع أنّها يحتمل أنْ تكون الرؤية بمعنى العلم، وتشبيهه برؤية القمر مبالغة في الإخبار عن الوضوح»: المحقّق الحلّي، **المسلك**، ص ٧١.

(٥) المناعي، **أصول العقيدة**، ص ٢١٣.

(٦) العلاّمة الحلّي، **كشف المراد**، ص ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٧) انظر أدلّة إثبات الرؤية وأدلّة نفيها: عثمان، **نظريّة التكليف**، ص ص ٢٦٩ ـ ٢٨٧؛ وانظر: شيخ الطائفة، **الاقتصاد**، ص ٤١؛ وراجع عرْض العلاّمة لاستدلالات المعتزلة واعتراضات الأشاعرة: **مناهج اليقين**، (البحث الحادي عشر: في أنّه تعالى يستحيل أنْ يكون مرئيّاً)، ص ص ٣٣٣ ـ ٣٤٠؛ **أنوار الملكوت**، ص ص ٨٢ ـ ٨٧؛ المقداد، **النافع يوم الحشر**، ص ص ٣٨ ـ ٣٩.

١ ـ ٧ ـ العرش والاستواء:

أفرد الكليني لهذه المسألة "باب العرش والكرسيّ" وروى فيه سبعة أحاديث، فيها ما هو شرح لآية الكرسيّ في جواب من سأل من الأتباع: "السموات والأرض وسعن الكرسيّ أو الكرسيّ وسع السموات والأرض"[١]. ونرى أنّ المسألة نشأت قضيّة من قضايا التفسير، فسئل عن العرش ما هو؟ وأيّهما أكبر العرش أم الكرسيّ؟ والفاعل ما هو في آية ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ﴾؟ وحملة العرش أيّ شيء هم؟ والاستواء ما معناه؟ ثمّ انفتح هذا الأصل إلى مسائل كلاميّة، وتلوّنت بمشاغل عصرها الأسئلةُ التي كانت تطلب تفسير الآي، فسُئل عن الجسم والمماسّة والكيفيّة والمكان؛ وانفتح أيضاً إلى صورة الآخرة، وذهبت الأوهام إلى كيفيّة جلوس اللّه على العرش والأنبياء حوله على الكراسيّ، والمؤمنون على منابر النور والذهب[٢]. ويعنينا في هذا المقام ما يتّصل بالمسائل الكلاميّة. وكلّ ما رواه الكليني في "باب العرش والكرسيّ" وفي شرح آية ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾ ينفي التشبيه.

الحديث الأوّل سأل فيه داود الرقيّ الصّادقَ عن آية ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ﴾، «فقال: ما يقولون؟ قلتُ [داود] يقولون: إنّ العرش كان على الماء والربّ فوقه، فقال: كذبوا، من زعم هذا فقد صيّر اللّه محمولاً، ووصفه بصفة المخلوق، ولزم أنّ الشيء الذي يحمله أقوى منه»[٣]. وسيأتي في حديث آخر أنّ القائلين بهذه المقالة هم أهل الحديث، وربّما كانت مجادلتهم أشدّ من الردّ على المشبّهة الخالصة، لأنّ قول هؤلاء بالجسم يؤدّي إلى القول بالمماسّة وأنّ العرش هو مكان الربّ[٤]، والاختلاف بينهم وبين الإماميّة واقع في أصل المسألة. وأمّا مشبّهة أهل الحديث وأهل السنّة فالمنازعة معهم واقعة في التأويل، أي في ترويج فهم مقصدُه نشرُ المقالة وبثُّ إيديولوجيا الإمامة. فالظاهر من سياق الأخبار أنّ القائلين بالتشبيه جمعوا بين آية ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ﴾ وآية ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾[٥]، وأخذوا من الآيات معنى

---

(١) **الكليني**، ١/ ١٨١ ـ ١٨٢. والآية: البقرة ٢/ ٢٥٥ وفيها: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ﴾.

(٢) روايات التجسيم والتخييل (صورة الآخرة) المبثوثة في مصنفات أهل السنّة جمعها "مركز المصطفى" في الجزء الثاني من **العقائد الإسلاميّة**، (انظر مثلاً: ص ص ٨٢ ـ ١٠٣) ولا معنى عندنا لدراستها من مصنّفات فريق بعينه لرميه بفساد العقيدة.

(٣) **الكليني**، ١/ ١٨٢؛ والآية: هود ١١/ ٧.

(٤) الأشعريّ، **المقالات**، ص ص ٢١٠ ـ ٢١١.

(٥) طه ٢٠/ ٥.

الفوقيّة والحمل[1] ليقولوا إنّ العرش محمول والربُّ فوقه. وأمّا الصادق فذهب إلى أنّ اللّه حمّل دينه وعلمه الماء، فلمّا خلق الخلق أنطقهم، فكان الرسول والأئمّة أوّل من نطق، ثمّ أخذ من الناس إقرارهم «للّه بالعبوديّة ولهؤلاء النفر بالولاية والطاعة» بشهادة الملائكة، ثمّ قال الصادق في آخر الحديث: «يا داود: ولايتنا مؤكّدة عليهم في الميثاق»[2]. وهذا الحديث لا يجيب عن مسألة حمَلة العرش ولكنّه يتسلّل إلى شعاب الأسطورة لتأكيد العقيدة المركزيّة[3]، ويتعلّق بالعدد ليقول إنّ الأئمّة من حملة العرش[4]. إلاّ أنّه لا مناسبة بين الآيتين، فإحداهما في بدء الخلق والثانية في وصف يوم القيامة[5]، ولا يدلّ شيء في ظاهر الخطاب على تشابه معنى الحمل في الآيتين فضلاً عن اتّحاده، فلذلك لم يكن المَخرج من المسألة إلاّ بإغفال سياق الآيتين والجمع بين التأويلين بآية الميثاق، وهي آية فيها تنازع شديد، وللأسطورة في تأويلها مجال، واستلاب ولاء الأتباع بها ممكن.

وأمّا الحديث الثاني فأنكر فيه الرضا تشبيه أبي قرّة في تعلّقِه بآية الحاقّة: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ وتعويلِه على حديث "أطيط العرش"[6]. ولمّا سأل أبو قرّة: «أفتقرّ أنّ اللّه محمول»؟، نفى الرضا دلالة المفعوليّة، وقال: «العرش ليس هو اللّه، والعرش اسم علم وقدرة، وعرش فيه كلّ شيء. ثمّ أضاف الحمل إلى غيره: خلقٍ من خلقه، لأنّه استعبد خلقه بحمل عرشه وهم حملة علمه، وخلقاً يسبّحون حول عرشه وهم يعملون بعلمه، وملائكة يكتبون أعمال عباده،

---

(١) أي القول بأنّ العرش محمول تأويلاً لآية غافر ٤٠/ ٧: ﴿الذِينَ يَحْمِلُونَ العَرْشَ﴾، وآية الحاقّة ٦٩/ ١٧: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾.

(٢) **الكليني**، ١/ ١٨٢ ـ ١٨٣، وقال في الهامش: «والحديث هذا ضعيف على المشهور».

(٣) أي الإمامة، وجاءت في تأكيدها أحاديث كثيرة منها قول الصادق: «إنّ اللّه جعل ولايتنا أهل البيت قطب القرآن، وقطب جميع الكتب، عليها يستدير مُحكم القرآن، وبها نوّهت الكتب ويستبين الإيمان»: **العيّاشي**، ١/ ٧٨.

(٤) قال الصادق: «حملة العرش ـ والعرشُ العلمُ ـ ثمانية: أربعة منّا وأربعة ممّن شاء اللّه»: **الكليني**، ١/ ١٨٢؛ وانظر ما ذكره المصحّح في الهامش ٢.

(٥) ﴿وَهُوَ الذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ﴾: هود ١١/ ٧؛ ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ... وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾: الحاقّة ٦٩/ ١٣ ـ ١٧.

(٦) «قال أبو قرّة: فتكذّب بالرواية التي جاءت أنّ اللّه إذا غضب إنّما يُعرف غضبه أنّ الملائكة الذين يحملون العرش يجدون ثقله على كواهلهم، فيخرّون سجّداً. فإذا ذهب الغضب خفّ ورجعوا إلى مواقفهم»: **الكليني**، ١/ ١٨١؛ والحديث يُعرف بحديث أطيط العرش ولكنّه مختصر عند الكليني، وأورده الأشعريّ في ذكر الاختلاف في حملة العرش: «وقال قائلون: الحملة تحمل البارئ..»: **المقالات**، ص ص ٢١١ ـ ٢١٢.

واستعبد أهل الأرض بالطواف حول بيته. واللّه على العرش استوى كما قال، والعرش ومن يحمله ومن حول العرش واللّه الحامل لهم، الحافظ لهم الممسك، القائم على كلّ نفس، وفوق كلّ شيء وعلى كلّ شيء»[1].

الظاهر من الجواب أنّ حملة العلم هم الأئمّة، وبهذا التوجيه يكون كلام الرضا منتظماً في مقالة الفرقة لأنّه من مُهندسيها. إلاّ أنّ الفهم الذي عرضه يتميّز بتخليص التأويل من المعنى التشبيهيّ الذي يجعل العرش والاستواء والحمل صورة ممّا يُشاهد في تجربة الإنسان، ومن التصوير الأسطوريّ الذي يغرق الأتباع في زمن الميثاق والذرّ. ويدلّ قياس رأي الرضا بما تقدّم وما سيأتي على أنّه كان فهماً متطوّراً لا نستبعدُ أن يكون معبّراً عن اتّجاه عقلانيّ في الفرقة. ويؤيّد هذا الفهمَ نقضُ الرضا لاحتجاج أبي قرّة بحديث الأطيط، فقد قال: «أخْبِرْني عن اللّه تبارك وتعالى منذ لعن إبليس إلى يومك هذا هو غضبان عليه، فمتى رضي؟»[2] فما نعنيه بالعقلانيّة في هندسة العقيدة هو التصرّف في المعارف السائدة تصرّفاً ينشئ تصوّراً يتجاوز تبسيط التشبيه ولا يقع في متاهات الأسطورة. وهو مع ذلك تصوّر محكوم بموقع صاحبه وثقافة عصره، وصل إلينا مبثوثاً في المصنّفات المهذّبة.

وأمّا الأحاديث المرويّة عن الصادق في شرح ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ فتدلّ صيغها[3] على أنّه كان يجادل المشبّهة الذين قالوا إنّ اللّه في مكان دون مكان، والذين جوّزوا حديث النزول، والذين أثبتوا الجلوس على العرش وإنْ اختلفوا في كيفيّته. وقد مرّت نسبة هذه المقالات إلى أصحابها. وعبارة "استوى من كلّ شيء؛ وعلى كلّ شيء؛ وفي كلّ شيء" لا تشرح معنى الاستواء، ولكن يشير تغيير حرف الجرّ في الجواب عن سؤال واحد إلى أنّ الاستواء على العرش احتجّ به المشبّهة والمجسّمة في سياقات متنوّعة، منها إثباتُ الجسم والكونُ في جهة وتشريفُ الرسول[4]، وأنّ الصادق أراد إبطال هذه المقالات جميعاً فغلّب معنى الإحاطة في

(١) **الكليني**، ١/ ١٨٠ ـ ١٨١، وانظر أيضاً بقيّة ردّه على أبي قرّة.

(٢) **الكليني**، ١/ ١٨١، وانظر بقيّة جوابه.

(٣) الأجوبة الثلاثة المرويّة عن الصادق لا تختلف إلاّ في حرف الجرّ في القسم الأوّل من الحديث، والحديث هو: «استوى على كلّ شيء، فليس شيء أقرب إليه من شيء»، و«استوى من كلّ شيء...»، و«استوى في كلّ شيء...»؛ وفي الرواية الثالثة زيادة هي: «لم يبعد منه بعيد، ولم يقرب منه قريب، استوى في كلّ شيء»: **الكليني**، ١/ ١٧٨. والآية: طه ٢٠/ ٥.

(٤) انظر ما رواه الكليني عن الصادق في تفسير ما أجاب به السائلَ عن الآية المذكورة، وفيه نفيٌ للتشبيه والتجسيم وتصريح بأنّ «من زعم أنّ اللّه من شيء أو في شيء أو على شيء فقد كفر»: ١/ ١٧٨. =

"استوى على" لينفي الاستقرار الجسمانيّ، فلمّا عدّى "استوى" بـ"من" و "في" نفى الحدوث والتحيّز. ونظنّ أنّ جملة "ليس شيء أقرب إليه من شيء" تقوّي معنى الإحاطة في الأحاديث الثلاثة ولا سيّما في الثاني والثالث، لأنّ معناها في "استوى في كلّ شيء" و"استوى من كلّ شيء" ليس ظاهراً ظهوره في "استوى على". وربّما أخذت المعتزلة تأويل الاستواءِ بالاستيلاء من هذا المعنى بعدما أنضجه الجدل.

وتدلّ آراء علماء الفرقة على أنّ مسألة العرش ظلّت من المسائل الخلافيّة وإن لم يكن لها أثر في واقع الفرقة وتجربتها، وفي هذه الآراء اتّجاهان:

● **الاتّجاه الأوّل** يميل إلى التجسيم، أي إلى اعتبار العرش شيئاً ماديّاً له حملة وإنْ صرّح أصحاب هذا الاتّجاه بإنكار التشبيه والتجسيم. وقد مرّت مقالة هشام بن الحكم في التشبيه، واعتبرنا تشبيهه قولاً قال به وهو يشكّل مقالته في التوحيد لا عقيدة رسخ عليها؛ وقال ابن شاذان (ت ٢٦٠/ ٨٧٤) «إنّ اللّه عزّ وجلّ في السماء السابعة فوق عرشه»[١]؛ وروى العيّاشيّ عن الباقر أنّ عليّ بن أبي طالب قال: «إنّ اللّه جلّ ذكره وتقدّست أسماؤه، خلق الأرض قبل السماء، ثمّ استوى على العرش لتدبير الأمور»[٢].

وروى أيضاً عن زرارة يحكي قول الصادق أنّه «إذا كان يوم القيامة نُصب منبر عن يمين العرش، له أربع وعشرون مرقاة، فيأتي عليّ عليه السلام وبيده اللواء حتّى يركبه ويُعرَض الخلق عليه، فمن عرفه دخل الجنّة، ومن أنكره دخل النار»[٣]؛ ونقل أن الكرسيّ يحمله أربعة أملاك[٤]. ولكنّ الكليني ـ وهو معاصر للعيّاشيّ (ت ٣٢٠هـ) ـ أغفل هذه الروايات فلم ينقلها في "باب العرش والكرسيّ" وفي شرح آية الاستواء على العرش، وإغفالها تهذيب للمذهب من التشبيه؛ وروى في أبواب أُخَر من **الكافي**

= وانظر ما ذكره الأشعريّ عن أصحاب المقالات في العرش والاستواء عليه وإجلاس اللّه رسوله معه على عرشه: **المقالات**، ص ص ٢١٠ ـ ٢١٢.

(١) **الكشّي**، ص ٥٤٠.

(٢) **العيّاشيّ**، ٢/ ٢٧٤.

(٣) المصدر نفسه، ٢/ ٢٥٨.

(٤) **العيّاشيّ**، ١/ ٢٥٩؛ وانظر أيضاً ما رواه في «من يظلّه اللّه في ظلّ عرشه يوم لا ظلّ إلاّ ظلّه»: ١/ ٢٧٩؛ وفي «من يُبعث يوم القيامة من تحت العرش ووجوههم ولباسهم ورياشهم من نور، وهم على كراسيّ من نور»: ١/ ٢٨١؛ وانظر قول الباقر في ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ﴾ [هود ١١/ ٧] إنّ اللّه كان «كما وصف نفسه، والماء على الهواء، والهواء لا يجري»: **العيّاشيّ**، ٢/ ٣٠٠. وتدلّ هذه الروايات وما كان من جنسها على أنّ اتّهام أهل السنّة بالتشبيه واعتبار الاثني عشريّة أهل التنزيه حقّاً كلام ليس فيه إلاّ الإصرار على تمجيد الذات والتشنيع على المخالف وترويج ثقافة الإسلام الفِرقيّ.

أخباراً تفيد التشبيه لحاجته إليها في مخاطبة الأتباع أو لأنّها لم تكن ممّا يُقبّح صورةَ المذهب. وليس التهذيب عمل رجلٍ واحد فيقومَ به محدّث أو متكلّم أو مفسّرٌ جملةً واحدةً، وإنّما هو عمليّة مستمرّة لكلّ جيل منها نصيب[1].

ومن أعلام هذا الاتّجاه الشيخ الصدوق الذي قال في اعتقاداته: «اعتقادنا في العرش أنّه جملة جميع الخلق، والعرش في وجه آخر هو العلم»، وقال إنّ العرش الذي هو العلم يحمله أربعة من الأنبياء وأربعة من الأئمّة. وقد مرّ تأويل حملة العرش بالعلم في كلام الرضا. وأمّا العرش بالمعنى الأوّل «فحملتُه ثمانية من الملائكة، لكلّ واحد منهم ثمانية أعين، كلّ عين طِبَاقُ الدنيا»، ثمّ ذكر أربعة: أحدهم على صورة الإنسان، والثاني على صورة الثور، والثالث على صورة الأسد، والرابع على صورة الديك، وكلٌّ يسترزق لجنسه ونوعه. والحملة اليوم أربعة، ويصيرون يوم القيامة ثمانية[2].

● وأمّا **الاتّجاه الثاني** فالأصل في مقالته ترك ما يدلّ على الجسم، ومن أعلامه الشيخ المفيد الذي اشتمل تصحيحه لاعتقاد الصدوق في العرش على ثلاثة آراء. أوّلها ميّز فيه بين عرشين، وفسّر العرش الأوّل بالمُلك، والاستواءَ بالاستيلاء[3]، فلم يزد على ترديد مقالة المعتزلة، وقد أشرنا إلى ما يمكن اعتباره أصلاً لهذه المقالة في كلام الصادق. ثمّ قال بوجود عرش آخر مخلوق موضعه السماء السابعة، هو للملائكة هناك كالكعبة للناس في الأرض، وإضافته إلى اللّه إضافة تشريف وتعظيم، وليس هو مكاناً للّه يستوطنه[4].

---

(١) عرض العامليّ مسألة العرش، وقطع بأنّ الجلوس على العرش بمعناه الحرفيّ ليس مراداً، وقال عن أحاديث ابن خزيمة: «والاستناد إلى الأحاديث التي يرويها ابن خزيمة ومن تبعه استناد إلى أمور جذورها من اليهود والنصارى»، ولكنه لم يذكر شيئاً من أحاديث الصدوق. **الإلهيات**، ص ص ٣٣١ ـ ٣٣٧. وانظر كيف أسقط "مركز المصطفى" روايات حملة العرش من كتاب **العقائد الإسلامية!**

(٢) الصدوق، **رسالة الاعتقادات**، ص ص ٤٥ ـ ٤٦؛ **تفسير القمّيّ**، ٢/ ٣٧١. وانظر حديث الحملة الثمانية في: الصدوق، **الخصال**، ص ٤٠٧؛ **تفسير القمّيّ**، ١/ ٩٣.
وما رواه ابن أبي شيبة يبيّن أنّ أساطير العرش والحملة (الإنسان والثور والأسد والديك أو النسر) كانت ثقافة مشتركة، انظر: ابن أبي شيبة، **كتاب العرش**، ص ص ٥٥ ـ ٥٦، ٦٦ ـ ٦٧، ٧٠، ٨٢ ـ ٨٣. وانظر أيضاً: ابن منده، **كتاب التوحيد ومعرفة أسماء اللّه عزّ وجلّ وصفاته على الاتّفاق والتفرّد**، تح. عليّ بن محمّد بن ناصر الفقيهيّ، مطابع الجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنوّرة، ط١، ١٤٠٥، ١/ ١١٤ ـ ١١٥، ١٦٣ ـ ١٦٤؛ الملطي، **التنبيه والردّ**، ص ١٠٢.

(٣) المفيد، **تصحيح الاعتقاد**، ص ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ص ٧٥-٧٨.

والرأي الثاني أنكر فيه تفسير العرش بالعلم واعتبره من «مجاز اللغة دون حقيقتها، ولا وجه لتأويل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ بمعنى أنّه احتوى على العلم، وإنّما الوجه في ذلك ما قدّمناه» أي العرش بمعنى الملك[1].

والرأي الثالث قال فيه بالوقوف عند الأحاديث المرويّة في صفة حملة العرش من الملائكة لأنّها «أحاديث آحاد وروايات أفراد لا يجوز القطع بها ولا العمل عليها»[2].

تبدو آراء الصدوق موافقة لمنهج جرى عليه في مصنّفاته هو تثبيتُ الإمامة بكلّ ما يستطيع وتأييدُ العقيدة بالأسطورة، ففسّر العرش بالعلم وجعل الأئمّة من حملته تأكيداً لسلطتهم، وفسّره أيضاً بجملة جميع الخلق لتتسلّل أسطورة الحملة: تأويلاً لآية الحاقّة[3] وإن لم يذكرها. ونرى أنّ هذا التدبير كان شكلاً من أشكال التأليف بين الآراء المتنوّعة في مسألة العرش بعدما غاب الإمام وقوي الاختلاف والافتراق. ولا نعني بالتأليف الجمع بين الأقوال وإنّما توسيع المقالة لتستوعب أصحاب الاتّجاهات المختلفة؛ فلا يذهب كلّ فريق بتأويله بل يصبح العرش عرشين، **أحدهما** يتعلّق به القائلون بنفي ماديّة العرش المائلون إلى تفسيره بالعلم ـ وقد مرّ الرأي منسوباً إلى الصادق والرضا ـ، والعرش **الثاني** الذي يحمله ثمانية ملائكة لكلّ ملك منها ثمانية أعين، يتعلّق به من بقي في عقيدته شيء من التشبيه والتجسيم ومن تحرّكه الأسطورة. وأمّا تأويل العرش بالمُلك والاستواء بالاستيلاء فشيء لا أثر له في **رسالة الاعتقادات**، وربّما كان الإعراض عن التأويل الاعتزاليّ علامة على أنّه لم يكن يومئذ اتّجاهاً في الاثني عشريّة قويّاً، وإنْ انتمى إلى الفرقة بعض رجال المعتزلة.

وقد جعل الصدوق لمسألة العرش خمسة أبواب في كتاب **التوحيد**[4] أكثرُ أحاديثها رواهُ الكليني قبله، وفسّر العرش بالمُلك والاستواء بالرفع، قال: "إنّ المشبّهة تتعلّق بقوله عزّ وجلّ ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّام ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ...﴾ ولا حجّة لها في ذلك، لأنّه عزّ وجلّ عنى بقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ﴾ أي ثمّ نقل العرش إلى فوق السموات وهو مستولٍ عليه ومالك له. وقوله عزّ

---

(١) المفيد، **تصحيح الاعتقاد**، ص ٧٨، والظاهر أنّ "احتوى" تحريف "استوى".

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٣) ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ الحاقّة ٦٩/١٧.

(٤) باب معنى قوله ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾: ص ص ٣١٥ ـ ٣١٨؛ باب معنى قوله ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ﴾: ص ص ٣١٩ ـ ٣٢١؛ باب العرش وصفاته: ص ص ٣٢١ ـ ٣٢٤؛ باب أنّ العرش خُلق أرباعاً: ص ص ٣٢٤ ـ ٣٢٦؛ باب معنى قول الله عزّ وجلّ ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ﴾: ص ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

وجلّ "ثمّ" إنّما هو لرفع العرش إلى مكانه الذي هو فيه ونقله للاستواء، فلا يجوز أنْ يكون معنى قوله "استوى" استولى، لأنّ استيلاء اللّه تبارك وتعالى على الملك وعلى الأشياء ليس بأمر حادث، بل لم يزل مالكاً لكلّ شيء ومستولياً على كلّ شيء. وإنّما ذكر عزّ وجلّ الاستواء بعد قوله "ثمّ" وهو يعني الرفع مجازاً... ولم يعنِ بذلك الجلوس واعتدال البدن لأنّ اللّه لا يجوز أن يكون جسماً ولا ذا بدن»[1].

هذا الرأي لم يذكره الصدوق في **رسالة الاعتقادات** والظاهر أنّ كتب الفرق والمقالات لم تلتفت إليه، وأنّه لم يسرْ في الناس، إلاّ أنّه يلفت النظر بردّه على مقالتين متقابلتين تقابل التضاد: المشبّهة والمعتزلة. فقد استدلّت المشبّهة بآية الاستواء على العرش لإثبات الجسم، فكانت بهذا التأويل ناظرة إلى الهيئة التي تفيدها الآية وتقوّيها آيات أُخَر تسمّي أعضاء وتقول إنّ العرش محمول. وردّت المعتزلة بأنّ الاستواء يعني الاقتدار والامتلاك ولا يعني التمكّن على العرش[2]، ونظرت إلى الآية مستقلّة عن غيرها واستعانت باللغة حقيقة ومجازاً. وردّ الصدوق تفسير الاستواء بالاستيلاء لأنّه يُشعر بالحدوث والانتقال بقرينة "ثمّ". وسببُ الاختلاف بينه وبين المعتزلة أنّ علماء الاعتزال كان منهجهم نفي التشبيه والتجسيم عن الآيات آية آية. وأمّا الشيخ الصدوق فعنده تصوّر للوجود منذ النشأة الأولى إلى يوم القيامة، تصوّر فيه ما هو أوّل مخلوق، وكيف خُلق العرش، وكيف أُخذ الميثاق، ومن أوّل من تنشقّ الأرض عنه، وكيف يكون الحساب، وكيف تكون حياة أهل الجنّة في جنّتهم، وحياةُ أهل النار. فلذلك روى في شرح الآية ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ﴾ حديثاً ذكر فيه أنّ اللّه خلق العرش والماء والملائكة قبل السموات والأرض، وأنّه جعل عرشه على الماء ليظهر للملائكة قدرته «ثمّ رفع العرش بقدرته فجعله فوق السموات السبع، وخلق السموات والأرض في ستّة أيّام وهو مستول على عرشه»[3]. ولا تسعف اللغة بتفسير الاستواء بالرفع إلاّ إذا تعدّى "استوى" بالباء، فقولهم «استوى على بعيره، أي استقرّ على ظهره، ومثله استوى جالساً. واستوت به راحلتُه: رفعته على ظهرها»[4] وهذا

(١) الصدوق، **التوحيد**، ص ص ٣١٧ ـ ٣١٨. والآية جاءت في سورتين: الأعراف ٧/ ٥٤؛ يونس ١٠/ ٣.

(٢) عبدالجبّار، **المختصر في أصول الدين**، (في) **رسائل العدل والتوحيد**، تح. محمّد عمارة، دار الهلال، ١/ ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٣) الصدوق، **التوحيد**، ص ٣٢٠. والحديث منسوب إلى الرضا في جواب المأمون لمّا سأله عن معنى الآية المذكورة. نسبة لا تخفى دلالتها. ورواه أيضاً في: **العيون**، ١/ ١٢٣. والآية: هود ١١/ ٧.

(٤) الطريحيّ، **مجمع البحرين**، تح. أحمد الحسينيّ، بيروت، مؤسّسة الوفاء، ط٢، ١٤٠٣/ ١٩٨٣: (سوا) ١/ ٢٣٦.

المعنى لا تفيده الآية، وهو عين التشبيه؛ وما عوّل عليه الصدوق من مجاز في قوله: «إنّما ذكر عزّ وجلّ الاستواء بعد قوله "ثمّ" وهو يعني الرفع مجازاً»، لا دليل عليه ولا قرينة؛ وقوله إنّ العرش كان على الماء ثمّ رُفع ونُقل فوق السموات السبع يوافق اعتقاده وجودَ عرش مخلوق، ولكنّه يعني أنّ العرش جزء من الخلق لا جملة جميع الخلق كما قال في اعتقاداته.

ونرى أنّ الصدوق كان يردّ على المشبّهة بنفي معنى الجلوس والتمكّن، ويردّ على المعتزلة أيضاً وإن لم يذكرهم بالاسم، لأنّ تأويل الاستواء بالاستيلاء ليس مقالة المشبّهة بل مقالة المعتزلة، فلبّس وخلط المقالة بالمقالة وجعل الاستيلاء مفيداً للتشبيه وطمَس اسم المعتزلة ونسب الحديث إلى الرضا في جواب المأمون (حكم من ١٩٨/ ٨١٣ إلى ٢١٨/ ٨٣٣) الذي قال معقباً: «فرّجت عنّي يا أبا الحسن فرّج اللّه عنك»[١]؛ فالتأويل الاعتزاليّ الذي ينظر إلى الآية في نفسها بقطع النظر عن الأخبار المنقولة في بدء الخلق يمكن أن يؤدّي إلى تأخير علم الإمام أو نقضه، فينقضّ التصوّر المبنيّ عليه. وربّما كان رأي الصدوق رأياً تمكّن به من حفظ "الأخبار الصحيحة" ولم يدخله في **رسالة الاعتقادات** وردّاً على الاتّجاه المتأثّر بالاعتزال في الاثني عشريّة. وما احتجّ به الصدوق من ألطف وجوه الجدل، فأشدّ ما حاربت به المعتزلةُ التشبيهَ في مسألة العرش تأويلُها الاستواء بالاستيلاء، ولكنّ الصدوق تعلّق بدلالة التراخي في "ثمّ"، وقال إنّ تفسير الاستواء بالاستيلاء بعدها يعني أنّ اللّه أصبح مستولياً على العرش بعد أن لم يكن، وهذا معناه الحدوث ونتيجتُه التجسيمُ، لأنّ الحدوث من صفات الأجسام، فجعل المعتزلة مشبّهة.

ولمّا قوي الاتّجاه المتأثّر بالاعتزال في الشيعة الاثني عشريّة وحمله أعلام من الفرقة وجادلوا به قُدِّم تأويل العرش بالملك والاستواء بالاستيلاء، وضعّف تأويل العرش بالعلم واستُبعد حديث الحملة الثمانية لأنّه رواية آحاد. وهذا رأي الشيخ المفيد شاهداً بتطوّر المقالة.

فتأويل العرش بالمُلك استفاده نفاة التشبيه والتجسيم من المعتزلة وتعلّقوا به فأغنى عن تأويل العرش بالعلم، أي عن رأي أسلافهم الذين أنكروا ماديّة العرش. وقول المفيد إنّ التأويل بالعلم مجاز لا يمكن إجراؤه على كلّ الآيات هو في الحقيقة تصحيح لرأي الصادق والرضا لا لرأي الصدوق، ولكن توجّه الخطاب إلى من تجوز مخالفته. وتغافل المفيد في **التصحيح** عن آية ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ﴾ لأنّه لا وجه

(١) الصدوق، **التوحيد**، ص ٣٢١.

لتأويل العرش بالمُلك فيها، ولا معنى للقول إنّ مُلك اللّه كان على الماء. وأمّا حديثه عن العرش الذي في السماء السابعة فيمكن تفسيره بوجوه ثلاثة:

ـ **الوجه الأول** أنّه كان ضرورة اقتضتها الآيات والأخبار التي لا يغني معها تأويل، ومنها آية "هود" وآية "الحاقّة" وقولُ الصادق: «لو أُلقي حجر من العرش لوقع على ظهر البيت المعمور، ولو ألقي حجر من البيت المعمور لسقط على ظهر البيت الحرام»[1].

ـ **والوجه الثاني** أنّ الأخبار الكثيرة التي رواها الكليني والعيّاشيّ والصدوق وغيرهم وخلطوها بالأساطير وصحّحوا طُرقها صارت من ثقافة الفرقة وتراثها وصارت معبّرة عن اتّجاه نام يخاطب جمهوراً عريضاً من الأتباع الذين لا اشتغال لهم بالكلام والنظر، ولم يكنِ المفيد قادراً على مواجهة هذا الاتّجاه، ولا نرجّح أنّه أراد ذلك وشمّر فيه، لأنّه كان يعلم نتيجة تلك المواجهة، ولأنّه متديّن بالأخبار المنسوبة إلى الأئمّة. وقوله في تلك الأخبار إنّها «أحاديث آحاد وروايات أفراد لا يجوز القطع بها ولا العمل عليها» لا نحمله على معنى استبعادها، بدليل أنّه رواها في بعض كتبه[2]، ولكن يغلب اتّجاهٌ على الفرقة في زمن من الأزمان كما غلب الاتّجاه المتأثّر بالاعتزال، والمفيدُ أكبرُ أعلامه، فيصير رموز الاتّجاه الآخر آحاداً وأفراداً في العدد أو التأثير. وأمّا تحقيق الأخبار لميْز المتواتر من الآحاد والصحيح من الضعيف ففيه مغالطة، والصحيح معرفة أثرها في الفرقة بقطع النظر عن درجة صحّتها. وربّما دلّت الأخبار التي رواها العيّاشيّ والصدوق وروى بعضها المفيد على أمر مهمّ هو أنّ التشبيه ـ بمعنى القول بماديّة العرش وتصوّر مشهد القيامة تصوّراً محسوساً ـ تدبير يحتاج إليه مهندسو العقيدة لتمجيد الأئمّة واستدراج الأتباع، أي إنّه ذوْد عن الفرقة كما يذود عنها المتكلّم بتفسير العرش بالمُلك والاستواء بالاستيلاء في مخاطبة أهل السنّة واتّهامهم بالتشبيه.

ـ **والوجه الثالث** أنّ هذه الأخبار والتأويلات كانت تعبيراً عن تصوّر للوجود وترتيباً

---

(١) المفيد، **التصحيح**، ص ٧٨؛ ونقل معنى حديث آخر فيه أن اللّه خلق بيتاً تحت العرش لحجّ الملائكة وسمّاه البيت المعمور، وخلق في السماء الرابعة بيتاً تحجّه الملائكة وتطوف به واسمه الضُّرَاح، وخلق البيت الحرام وجعله على الأرض تحت الضراح: **التصحيح**، ص ص ٧٧ ـ ٧٨.

(٢) انظر مثلاً روايته للمناظرة بين ابن عبّاس والباقر ـ ولم يجمعهما فيها مجلس واحد ولكن مشى بالسؤال بينهما رسول ـ وفيها أجاب الباقر عن سؤال: ممّ العرش؟ وممّا نُسب إليه: «ثمّ جعله سبعين ألف طبق غلظ كلّ طبق كأوّل العرش إلى أسفل السافلين... له ثمانية أركان، يحمل كلّ ركن منها من الملائكة ما لا يحصى عددهم»: المفيد، **الاختصاص**، ص ص ٧٢ ـ ٧٣؛ **تفسير القمّيّ**، ٤١٣/١ ـ ٤١٤.

له بثقافة العصر. ولم يكن للناس يومئذ معرفة علميّة دقيقة تشرح نظام الكون وقوانينه، فطلبوا الجواب في النصوص الدينيّة والثقافة السائدة. وفي الأسطورة يستوي العالم المحقّق والمتكلّم الجدِل وجمهور الناس.

ويبدو من مصنّفات العلماء بعد الشيخ المفيد أنّ القول في مسألة العرش لم يتجدّد، وظلّ نفي التشبيه وتأويل الاستواء بالاستيلاء مقالة يدافع عنها مهندسو العقيدة[1].

١ـ٨ ـ اليد والعين والوجه:

ذهب متكلّمون إلى إثبات الأعضاء والأحوال النفسيّة وأنكر ذلك الأئمّة في ما نُسب إليهم وأوّلوا الآيات بوجوه ذكروها. ونقل الكليني في "باب النوادر" أحاديث تفسّر هذه الأعضاء والأحوال بالأئمّة وما يعرض لهم من أسف ورضا. فروى عن الحارث بن المغيرة النصريّ قال: «سئل أبو عبدالله (ع) عن قول الله تبارك وتعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ فقال: ما يقولون فيه؟ قلتُ: يقولون: يهلك كلّ شيء إلاّ وجه الله. فقال: سبحان الله، لقد قالوا قولاً عظيماً، إنّما عنى بذلك وجه الله الذي يؤتى منه»[2]. وفي إنكار الوجه مجادلة لمقالات كثيرة، منها المجسّمة التي أثبتت وجهاً وأعضاء[3]، ومنها أصحاب الحديث الذين قالوا نثبت وجهاً بلا كيف[4]، ومنها الزيديّة التي قالت إنّ وجه الله هو الله[5]، ومنها مقالة النظّام والبغداديّين وأكثر معتزلة

(١) انظر مثلاً: شيخ الطائفة، **الاقتصاد**، ص ٣٩؛ العلاّمة الحلّي، **كشف المراد**، ص ص ٣٩ ـ ٤١. وانظر ما يورده محقّق **تصحيح الاعتقاد** من كلام الشّهرستاني (ت ١٢١٦)، ص ص ٧٦ ـ٧٧؛ وما يذكره سعيد القمّيّ في "كتاب أسرار الحجّ" من: **شرح التوحيد**، ١/ ٦٨٣ ـ ٧٠٢. وأمّا الأبواب الخمسة المتعلّقة بالعرش في **التوحيد** فتقع في الجزء الرابع المفقود من **الشرح**.

(٢) **الكليني**، ١/ ١٩٢؛ **تفسير القمّي**، ٢/ ١٢٤. والآية: القصص ٢٨/ ٨٨. وانظر أيضاً قول الباقر: نحن وجه الله وعينه ويده: **الكليني**، ١/ ١٩٢، وقوله: نحن حجّة الله وبابه ولسانه ووجهه وعينه وولاة أمره في عباده: ١/ ١٩٣، وقوله: بنا عُبِد الله وعُرف ووُحّد: ١/ ١٩٤، وقوله: إنّ الله أمنع من أن يُظلم ولكنّه خلطنا بنفسه فجعل ظلمنا ظلمه وولايتنا ولايته: ١/ ١٩٤؛ وقول الصادق: نحن الأسماء الحسنى: ١/ ١٩٢، وقوله: إن الله خلقنا وجعلنا عينه ولسانه ويده ووجهه وبابه، بنا أثمرت الأشجار وأينعت الثمار وجرت الأنهار. وانظر تفسيره للغضب والأسف والرضا: ١/ ١٩٢ ـ ١٩٣؛ وقول عليّ بن أبي طالب: أنا عين الله ويده وجنبه وبابه: ١/ ١٩٣؛ وفسّر الكاظم الجنب بعليّ والأوصياء: ١/ ١٩٤.

(٣) الأشعري، **المقالات**، ص ٢١٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

(٥) المصدر نفسه، ص ٧٠.

البصرة الذين أثبتوا للّه وجهاً هو هو، وقالوا نطلق الوجه توسّعاً والمراد إثبات اللّه[١]، ومنها مقالة العلاّف الذي قال وجه اللّه هو اللّه[٢]، ومنها مقالة عبّاد بن سليمان الذي قال لا يُقال للّه وجه إلاّ في قراءة القرآن، وأمّا في غير القراءة فلا أطلقه عليه[٣]، ومنها مقالة ابن كلاّب الذي كان يطلق الوجه خبراً ويقول وجه اللّه لا هو اللّه ولا هو غيره، وهو صفة له[٤]. وهذه المقالات جميعاً تقع بين حدّين: حدّ التشبيه وقياس اللّه على الإنسان، وحدّ التنزيه بالتأويل النافي للتعدّد أو بالتوقّف عن الكيف أو بالتوقّف عن الإطلاق إلاّ بالخبر. وأمّا التأويل المرويّ عن الصادق فظاهره التنزيه وحقيقته التأليه، فهو ينفي القول بالوجه لما فيه من التبعيض والتحديد والتصوير، ويُدخل الأئمّة الذين هم وجه اللّه في الاستثناء في آية ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ فيسمو بهم إلى مقام الألوهيّة من غير تصريح، وهو "تشبيه مقلوب" لا يُشبّه فيه اللّه بالإنسان بل الإنسان باللّه، فلذلك جاء في التأويل قول الصادق: «إنّ اللّه خلقنا فأحسن خلقنا وصورنا، وجعلنا عينه في عباده، ولسانه الناطق في خلقه، ويده المبسوطة على عباده بالرحمة، ووجهه الذي يؤتى منه، وبابه الذي يدلّ عليه، وخزّانه في سمائه وأرضه، بنا أثمرت الأشجار، وأينعت الثمار، وجرت الأنهار، وبنا ينزل غيث السماء، وينبت عشب الأرض، وبعبادتنا عُبد اللّه، ولولا نحنُ ما عُبد اللّه»[٥]. واعتبار الأئمّة شرط الوجود لا يحتاج إلى بيان، وقد مرّت الإشارة إليه في فصل الإمامة. وقولُه "بعبادتنا عُبد اللّه" تعني في الغلوّ أنّهم جهة العبادة، وتفيد معنى الاتّخاذ، أي: باتّخاذ الناس إيّاناً معبوداً، ولا تعني أنّ حصول العبادة منهم يصحّح عبادة غيرهم[٦].

---

(١) الأشعري، **المقالات**، ص ١٨٩، ص ٢١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٩، ص ٢١٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٩، ص ٥٢١.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٦٩، ص ص ٢١٩ ـ ٢١٨.

(٥) **الكليني**، ١/ ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٦) وقد جاء بعض الخطّابيّة الصادقَ يلبّون: «لبّيك يا جعفر لبّيك»: القمّيّ، **المقالات والفرق**، ص ٥٢. وانظر: **الأصول الستّة عشر**: **أصل زيد النرسي**، ص ص٤٦ ـ ٤٧. وقال الأشعريّ إنّ الفرقة الرابعة من الخطّابيّة «عبدوا جعفراً وزعموا أنّه ربّهم»: **المقالات**، ص ص ١٢ ـ ١٣. وما انتهينا إليه بعد تقليب مصنّفات الفرقة أنّ الغلوّ والاعتدال لا يلغي أحدهما الآخر ولكنّهما يتناوبان وإنْ جاء التصريح بلعن الغالية والبراءة منهم، وسنؤكّد هذا الرأي في فصول الكتاب، ولا سيّما الفصل الأخير. وأمّا حرص الفرقة اليوم على إسقاط أخبار الغالية وتأكيد براءة الأئمّة من الغلاة وعقائدهم فمن مظاهر تهذيب المذهب. انظر مثلاً: هاشم الموسويّ، **التشيع: نشأته.. معالمه**، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، ط١، ١٤١٤/ ١٩٩٣، ص ص ٨٩ ـ ٩٧. وهذا الكتاب من أحسن الأمثلة على ظاهرة التهذيب.

وذكر الصدوق هذه التأويلات في أحاديث رواها في كتاب **التوحيد** ولكنّه لم يعتمدها في **رسالة الاعتقادات** ولم يشر إليها الشيخ المفيد في **تصحيح الاعتقاد**، ونحسَب أنّ التأويل الذي رواه الكُليني شيء من تأثير الغالية المشبّهة في الاثني عشريّة، وأنّ هذه الروايات من الأساليب التي توسّلت بها العقائد الغالية للتسلّل إلى العقيدة الإماميّة. فقد قابل الأئمّة الغلوّ الصريح بالرفض والإنكار والبراءة[1]، وتبرّأ الصادق من أبي الخطّاب[2]، ولكنّ أصل الولاية مكّن الغلاة من الانتظام في الفرقة، والمرجّح أنّهم عمدوا إلى ترويج مقالاتهم مجزّأة بعدما امتنع ترويجها مجملة، فقسّموا مقالة التشبيه مثلاً في القول بالصورة والجسم وبتأويل الآيات المثبتة للأعضاء وجعلوا الأحاديث أداة لنشر أجزاء المقالة في القائلين بالإمامة. وقد روى الكليني في "باب النوادر" أحد عشر حديثاً خمسة منها بين ضعيف ومجهول[3]، والوهن في السند بالانقطاع أوالضعف أو التدليس.. من العلامات على الثغرات التي تسلّلت منها الروايات المخالفة[4]. والانتباهُ لما في السند من وهن يوهم قَطْعَ الطريق على هذه الروايات ولكنّه لا يمحو أثرها بعدما دُوّنت وتناقلتها الأجيال، ويبيّن أنّ الحديث عن مقالة الفرقة الناجية المحقّة كلام تنقضه التجربة ولا يؤيّده التاريخ، وأنّ هذه الثغرات في كلّ فرقة مثل المسامّ في الجسم، منها تدخل الروايات والآراء المخالفة وما لا يجده الإنسان في فرقته، فمن مُحَال التاريخ في تجارب الفرق وجودُ تنزيه لا تشبيه فيه، وتشبيه لا تنزيه معه، وإثبات لا يداخله تعطيل، وتعطيل لا يشوبه إثبات، واعتدال لا يقعد به تقصير ولا يطير به غلوّ.

وأمّا إعراض الصدوق في **رسالة الاعتقادات** عن التأويلات المتقدّمة، وإغفال الشيخ المفيد لها في **التصحيح** فعلامة على أنّ هذه الأحاديث موضوعة لمخاطبة

---

(١) **الكليني**، ١/ ٣٢٥؛ **العياشي**، ٣/ ١٤٠.

(٢) انظر مثلاً: **العياشي**، ٣/ ١٥٢؛ الصدوق، **الخصال**، ص ص ٥٢٨ ـ ٥٢٩؛ الكشّيّ، ص ص ٢٩٠ ـ ٣٠٨.

(٣) **الكليني**، ١/ ١٩٢، الهامش: ٥، ٦؛ ١/ ١٩٣، الهامش: ٤، ٦.

(٤) روى القمّيّ في حادثة الإسراء: «قال [اللّه]: يا محمّد. قلت: لبّيك يا ربّ. قال: فيم يختصم الملأ الأعلى؟ قال: قلت: سبحانك لا علم لي إلاّ ما علّمتني. قال: فوضع يده ـ أي يد القدرة ـ بين ثدييّ، فوجدتُ بردها بين كتفيّ»: **التفسير**، ٢/ ٢١٤. وقارن هذه الرواية برواية ابن خزيمة: «قال: [اللّه] يا محمّد. قلت: لبّيك وسعديك. قال: فيمَ يختصم الملأ الأعلى؟ قلت: يا ربّ لا أدري. قال: فوضع يديه بين كتفيّ فوجدت بردها بين ثدييّ»: **كتاب التوحيد**، ص ٢١٧. وقارن أيضاً بمقالة الخطّابيّة: «زعم أبو منصور أنّه عُرج به إلى السماء فمسح معبوده رأسه بيده ثمّ قال له: أي بنيّ، اذهب فبلغ عنّي، ثمّ نُزل به إلى الأرض»: الأشعريّ، **المقالات**، ص ٩.

الأتباع، مستعمَلة لإقناع الوليّ بوجه من وجوه التأويل يفارق به عقيدة المخالف، وأمّا المخالف المنكر للإمامة فلا تنفع في مجادلته، فلذلك لم يَحسُن إثباتُها في مخاطبته. ويبدي هذا التدبير في مصنّفات علماء الفرقة أنّ إهمال روايةٍ أو إثباتها أو تهذيبها لا يعني تطوّر التصنيف وتنقية المذهب من آثار الغلوّ والتشبيه وكلٍّ ما تصرّح أحاديث الأئمّة بالنهي عنه والبراءة منه، ولكنّه استجابة لتنوّع المشهد الجدليّ.

الخاتمة

يُستفاد ممّا تقدّم ثلاث نتائج:

النتيجة الأولى أنّ كلمة "التوحيد" عبارة مجملة عن كيفيّات في الاعتقاد متنوّعة، وأنّ التوحيد ليس شيئاً واحداً ثابتاً يأخذه جيل عن جيل وإنّما هو أجوبة متفاوتة تتنوّع وتختلف إجمالاً وتفصيلاً باختلاف مشاغل العصر؛ والفرقة بنية طبقيّة يختلف أفرادها في تحقيق عقائدها، وليست اتّجاهاً واحداً مُجمعاً على عقيدة واحدة. فلذلك لا يمكن القول إنّ الاثني عشريّة كلّها منزّهة نقيّة من التشبيه، أو إنّها مشبِّهة أو مجسِّمة، أو إنّها وسط في مسائل التوحيد بين المعتزلة والصفاتيّة أو بين التنزيه والتشبيه أو النفي والإثبات. بل المستفاد من الأخبار والآراء أنّها كانت اجتماع اتّجاهات تتجادل وتتنافس وتتبادل التكفير والاعتراف أيضاً، وأنّ الفرقة عملت على تنويع مواقفها بالتصحيح والتطوير وعلى معاملة الموالي والمخالف معاملة تختلف باختلاف المواقف. فالأصل مع الأتباع الولاية، وللتضييق عليهم مجال إذا قالوا بالتشبيه أو التجسيم أو أشركوا بالإمام؛ والأصل مع المخالف البراءة أو الإقصاء، وللاعتراف به مجال إذا ألجأت إليه الحاجة. ومن حاجات الفرقة الذودُ عن عقائدها بالجدل الذي حَذَقَه أعلام خالط اعتقاداتهم التشبيه.

والنتيجة الثانية: أنّ التوحيد لا يصحّ إلاّ بالإمامة، فمن عرف الإمام صحّت عقيدته في توحيد اللّه، ومن أنكر لم يغنِ عنه توحيده ولم ينفعه. وقد مكّنت عقيدة الإمامة الاتّجاهاتِ الشيعيّة من الاشتراك في التجربة الاجتماعيّة، ومن ترويج مقالاتها.

والنتيجة الثالثة: أنّ أحاديث الأئمّة تبيّن أنّهم كانوا منتظمين في الجدل في مسائل التوحيد، وأنّ أجوبتهم كانت تختلف إجمالاً وتفصيلاً، وتختلف أجوبة الإمام الواحد أيضاً. ويدلّ اختلافهم على أمرين:

ـ **أحدهما** أنّهم لم يكونوا يستوون في تحقيق عقائد الفرقة والإحاطة بها والمجادلة عنها، والمرجّح أنّ منهم من استفاد من علماء الفرقة واقتبس، ومن كان رأيه في

مسائل الاعتقاد تعبيراً عمّا يَدين به لا خوضاً في الكلام وتشييداً لعقيدة الفرقة. ومنهم من كان إماماً متكلّماً مجادلاً، ونعتقد أنّ الرضا (ت ٢٠٣/٨١٨) كان أقوى الأئمّة أثراً في هندسة عقيدة الفرقة في التوحيد.

ـ والأمر **الثاني** أنّه يمكن تقسيم المنسوب إليهم في مسائل التوحيد إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل فيه أحاديث تنهى عن التفكّر في اللّه وتأمر بترك طلب الكيفيّة والصفة وبترك الخصومات[(١)]؛ أي إنّها تجادل المتكلّمين الذين تكلّموا في حقيقة اللّه بالتعطيل والتشبيه والتجسيم وتحفظ للإمام صفة العالم الربانيّ الذي لا يتعاطى الكلام، فتمِيزه من المتكلّمين.

والقسم الثاني فيه أجوبة مختصرة تتمسّك بالآيات وبأنّ اللّه لا يوصف إلاّ بما وصف به نفسه[(٢)]؛ وتظهر هذه الأجوبة الاعتدال الذي عبّرت عنه أحاديثُ بالنمط الأوسط، وهو الموقف الوسط بين الغلوّ والتقصير في حقّ الأئمّة خاصّة[(٣)]، ولكن يمكن إجراؤه في كلّ مواقف الاعتدال كما في ردّ الرضا على تشبيه الجواليقيّ. إلاّ أنّنا نعتبر الاعتدال تدبيراً في معاملة الأتباع بالاقتصاد في التعبير عن المقالة اقتصاداً يؤكّد الأصل الذي يراد منهم الرسوخ عليه، من غير إغراق في التفصيل ولا نهي عن الكلام. وقد صرّحت روايات بأنّ هذا التدبير دعت إليه الضرورة في ساعات الطلب فكان نوعاً من التقيّة[(٤)]. وأمّا النمط الأوسط الذي يشهد له الكتاب والسنّة فشيء مجرّد لا وجود له، فشهادتهما ليست شيئاً جاهزاً مسلّماً، وهل تنازع المختصمون إلاّ في شهادة الكتاب والسنّة؟ والوسط في تجربة الفرقة لا يعني معنى بين كما تقدّم؛ ولا معنى للحديث عن وسط إذا كان التوحيد مشروطاً بقول فرقة واحدة في الإمامة، فمن أقرّ وحّد ومن أنكر أشرك.

---

(١) **الكليني**، ١/ ١٤٦ ـ ١٤٩، ١٥٦: الحديث الثالث من "باب النسبة"، وأحاديث "باب النهي عن الكلام في الكيفيّة" إلاّ الحديث التاسع، والحديث الحادي عشر من "باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى"، والصفة في هذه الأحاديث تعني الحقيقة والكيفيّة.

(٢) **الكليني**، ١/ ١٥٣.

(٣) الأحاديث في هذا المعنى كثيرة، ومنها رواية الصادق عن عليّ: «إلينا يرجع الغالي، وبنا يلحق المقصّر الذي يقصّر بحقّنا»: الصدوق، **الخصال**، ص ٦٢٧؛ الطبرسيّ، **مشكاة الأنوار في غرر الأخبار**، قدّم له: صالح الجعفريّ، بيروت، منشورات الأعلميّ للمطبوعات، ط٣، ١٤١١/ ١٩٩١، ص ٧٢. ويلقّن الأتباع هذا الاعتقاد في الدعاء، انظر: المفيد، **الاختصاص**، ص ٣٣٢.

(٤) **الكشّي**، ص ٢٦٦، ٢٧٠.

والقسم الثالث فيه أحاديث رُويت عن الأئمّة ابتداءً منهم أو جواباً عن سؤال سائل، وفيها خوض في الصفة وتفصيل لا غنى للأتباع عنه في إحكام المقالة والردّ على المخالف، فلذلك كانت أحاديث كثيرة من خالص الكلام، ولذلك عمد الأئمّة إلى الشرح والتوضيح والتصحيح والإملاء وابتداء الكلام من غير سؤال[1]. وقد تعلّق المتكلّمون بهذا القسم الثالث، وبدعوة أئمّتهم إيّاهم إلى الجدل[2]، فجادلوا عن العقيدة، وخاصموا فيها، وتميّزوا بأقوال ساهمت في هندسة عقائد الفرقة وإنْ هي خالفت مقالات أئمّتهم.

---

(١) **الكليني**، ١/ ١٨٧.

(٢) المصدر نفسه، ١/ ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

الفصل الثاني
في الإنسان وأفعاله

١ ـ الإنسان في الكلام

١ـ١ ـ الأمر بين الأمرين

الأحاديث التي رواها الكليني في الجبر والتفويض تنفي المقالتين معاً. والدليل الذي أبطل به الأئمّة التفويض هو أنّه يخرج اللّه من سلطانه[١]، وأنّ اللّه أعزّ من أنْ يفوّض الأمر إلى العباد[٢]. والعبارتان تشيران إلى أنّ التفويض نتيجتُه استقلالُ الإنسان بتدبيره وإتيانُه الأفعالَ التي لا يريدها اللّهُ ويفعلها الإنسان بإرادته[٣]، أو التي يريدها فلا تقعُ[٤]. وأمّا الجبر فنتيجته أنْ يعذّب اللّهُ الإنسان على ما أجبره عليه، وهذا منافٍ لعدل اللّه ورحمته وكرمه[٥]. فما هي المقالة التي لا تخلّ بتوحيد اللّه فلا تنازعه سلطانه كما نازعته القدريّة والمعتزلة، ولا تخلّ بعدله فلا تصفه بالظلم كما وصفته المجبرة؟

نسب الكليني إلى عليّ بن أبي طالب حديثاً سأله فيه شيخ عن مسيرهم إلى الشام في صفّين: هل كان بقضاء وقدر أم لا؟ فأثبت عليّ قضاءً وقدراً لا ينفيان الاختيار، وفسّر كلامه بأنّ اللّه «كلّف تخييراً، ونهى تحذيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يُعصَ مغلوباً، ولم يُطَع مكرِهاً، ولم يملّك مفوّضاً»[٦]. وهذا الحديث الناطق بلغة

---

(١) **الكليني**، ١/٢٠٨.

(٢) **الكليني**، ١/٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٠.

(٣) «من زعم أنّ الخير والشرّ بغير مشيئة اللّه فقد أخرج اللّه من سلطانه»: **الكليني**، ١/ ٢٠٨ ـ ٢٠٩. ح ٦.

(٤) «واللّه أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون»: **الكليني**، ١/٢٠٩. ح ٩.

(٥) **الكليني**، ١/٢٠٩، ٢١٠.

(٦) **الكليني**، ١/٢٠٦ ـ ٢٠٧.

متأخّرة عن صفّين ينزّه اللّه عن الجبر باعتبار التكليف تخييراً والنهي تحذيراً والطاعة اختياراً لا إكراهاً، فلا يجبُ من تكليف الإنسان وأمره ونهيه معنى الإرغام. وينفي عنه الجبر أيضاً بعبارة "لم يُعصَ مغلوباً" لأنّ المجبرة قالوا: «لو لم يكن اللّه قد أجبر عباده على المعصية، بل أراد منهم الطاعة، ومع ذلك عصْوا، فلازم ذلك أن تكون إرادة اللّه تعالى مغلوبة لإرادتهم، لأنّ متعلّقها تحقّق دون متعلّقها»[1]. ويردّ الحديث على القدريّة فيثبت للّه سلطانه، والإنسانُ وأفعالُه جزء منه. ولكنّه لا يسمّي المقالة الوسط بين الجبر والتفويض[2]، فلا ندركها إلاّ بالسلب.

وقد ورد هذا الخبر في **نهج البلاغة**، ورواه ابن أبي الحديد باختلاف يسير في الشرح، وليس في الروايتين عبارة "لم يملّك مفوّضاً". والظاهر أنّ أصل الخبر هو إثبات القضاء والقدر إثباتاً لا ينفي الثواب على العمل تسكيناً لمن خشي أنْ يفوته الأجر على جهاد اقترن بالفتنة ولم يتحقّق المرجوّ منه. وقول السائل: "عند اللّه أحتسب عنائي" يبيّن أنّه لم يدّع اختراع أفعاله وأنّ حيرته سببُها العجزُ عن الجمع بين الإيمانِ بالقضاء والقدر ورجاءِ الثواب؛ أو التفكّرُ في قضاء وقدر يسوقان المسلم إلى قتال مسلم كان يقف معه في صفّ واحد لقتال المشركين. فلذلك نرى أنّ "لم يُعصَ مغلوباً ولم يطَع مكرِهاً" كلام أقحمه بعض رواة الخبر لإظهار الوسط بإنكار القدر والجبر، وأنّ "لم يملّك مفوّضاً"[3] زيادةٌ أُدرِجت في الخبر للردّ على مقالة القدريّة التي لا أثر لها في كلام السائل. وبهذه الزيادة حُرّف كلام عليّ بن أبي طالب عن معنى تثبيت السائل على الإيمان بالقضاء والقدر[4] فأثبتَ منزلة بين الجبر والتفويض. وأورد الكليني

---

(١) من تعليق المحقّق، الهامش (٥). ويمكن القولُ أيضاً إنّ جملة "لم يُعصَ مغلوباً" تنفي القدر وتعني أنّ المعاصي لا تقع من الناس بغير مشيئة اللّه وأنّ إرادة الإنسان لا تغلب إرادة اللّه. فـ"لم يُعصَ مغلوباً" لنفي القدر، و"لم يُطَع مكرِهاً" لنفي الجبر.

(٢) يعنينا من التفويض القول بقدرة الإنسان على خلق أفعاله واستقلاله بها، فلذلك نسوّي في هذا الفصل بين القدريّة والمعتزلة في التسمية. وانظر الفرق التي يطلق عليها اسم المفوّضة في: الحفني، **موسوعة الفرق والجماعات**، ص ص ٦٠٢ ـ ٦٠٣؛ الملطي، **التنبيه والردّ**، ص ١٧٤.

(٣) ابن أبي الحديد، **شرح النهج**، ١٨/ ٢٢٧ ـ ٢٢٨. ورواه الرازي (ت ٣٢٢/ ٩٣٣) في **كتاب الزينة**، ٣/ ٤٨؛ والصدوقُ مرّتين في باب القضاء والقدر من كتاب **التوحيد**، ص ص ٣٨٠ ـ ٣٨١؛ وفي **العيون**، ١/ ١٢٧ ـ ١٢٨؛ والحرّاني (معاصر للصدوق) في **تحف العقول**، ص ٣٤٥؛ والمرتضى في **رسائله**، ٢/ ٢٤٢؛ وفي **الفصول المختارة**، ص ص ٧٠ ـ ٧١؛ والعلاّمة الحلّي في **كشف المراد**، ص ٩١. ولم يُثبتوا فيه الجملة المذكورة.

(٤) تؤكّد الروايات عن عليّ (الصدوق، **التوحيد**، ص ص ٣٨٣ ـ ٣٨٥) أنّ عقيدته هي الإيمان بالقضاء والقدر خيره وشرّه من اللّه، وهي عقيدة المسلمين المؤسّسين قبل الخوض في مسائل الأفعال.

في بيان هذه المنزلة أربعة أحاديث تصفها بأنّها: «لطف من ربّك بين ذلك»[1]؛ ومنزلةٌ «أوسع ممّا بين السماء والأرض»[2]؛ و«منزلة بينهما فيها الحقّ. التي بينهما لا يعلمها إلاّ العالـم أو من علّمها إيّاه العالـم»[3]. وهذه الأحاديث لا تزيد على مجرّد إثبات المنزلة المذكورة، وتأكيد مكانة الإمام. وأمّا اعتبارها لطفاً من اللّه، فالظاهر أنّه يعني تجلّي صفات إلهيّة كاللطيف والجواد والكريم، ولكنّ الحديث لا يبيّن ما هو هذا اللطف؟ ومتى يكون؟ وكيف؟ وهل يتعلّق بالإنسان مطلقاً أم بالمؤمن فقط؟ وما هي حدود الاختيار في الفعل؟

وروى الكليني أحاديث أُخَر تسمّي المقالة الواقعة في المنزلة الوسطى بين الجبر والاختيار. منها أنّ الصادق قال: «لا جبرَ ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين. قال [الراوي] قلت: وما أمر بين أمرين؟ قال: مَثَلُ ذلك: رجل رأيته على معصية فنهيته فلم ينتهِ، فتركته ففعل تلك المعصية. فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت أنت الذي أمرته بالمعصية»[4].

ويبدو المثل منطقيّاً في ظاهره، فالناهي عن المعصية لم يكن منه إكراه ولا جبر؛ وهذا هو المعنى المتقدّم في كلام عليّ بن أبي طالب. ولكنّ حديث الصادق يُغفل مسألتين مهمّتين: **أولاهما** أنّ المثل الذي تمثّل به لا يمكن أنْ يختصر العلاقة بين اللّه والإنسان، فليس فيها مجرّد الأمر والنهي ولكنّها تشتمل على أفعال وأوصاف كثيرة ليس للإنسان مسؤوليّة عنها، ويمكن أنْ يؤسّس عليها الناسُ الجبر الخالص، ومنها الإيجاد والصفات الخَلْقيّة[5]. **والثانية** أنّه يسكت عن الرجل العاصي فلا يبيّن هل فعلُه

---

(١) **الكليني**، ١/ ٢٠٩. وبين ذلك، وبينهما: أي بين الجبر والتفويض. وفي **تفسير القمّي**: «سرّ من أسرار ربّك"، و"سرّ من أسرار ما بين السماء والأرض»: ١/ ٣٥.

(٢) **الكليني**، ١/ ٢٠٩، ٢١٠.

(٣) **الكليني**، ١/ ٢٠٩.

(٤) **الكليني**، ١/ ٢١٠. وروى الصدوق عن الصادق: «لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين». وفسّره بقوله: «عنى بذلك أنّ اللّه تبارك وتعالى لم يجبر عباده على المعاصي، ولم يفوّض إليهم أمر الدين حتّى يقولوا فيه بآرائهم ومقائسهم، فإنّه عزّ وجل قد حدّ ووظّف وشرع وفرض وسنّ وأكمل لهم الدين. فلا تفويض مع التحديد والتوظيف والشرع والفرض والسنّة وإكمال الدين»: **التوحيد**، ص ٢٠٦.

(٥) وقد نُسبت إلى الصادق أحاديث تؤسّس الجبر على الصفة واللون والوطن... ومنها قوله: «ستّة عشر صنفاً من أمّة جدّي (ص) لا يحبّوننا ولا يحبّبوننا إلى الناس، ويبغضوننا ولا يتولّوننا، ويخذلوننا ويخذّلون الناس عنّا، فهم أعداؤنا حقّاً، لهم نار جهنّم ولهم عذاب الحريق... الأعور باليمين للولادة... والغربيب من الرجال... والأقرع من الرجال... والأبرص من الرجال... وأهل مدينة تُدعى =

المعصيةَ خلقٌ له أم لا؟ وهل اكتفاء الناهي بالنهي تفويض؟ ولذلك لا يمكن الحديث عن أمر بين أمرين في رواية ليس فيها إلاّ أمر واحد هو نفي الجبر.

والأمر الثاني ـ وهو نفي التفويض ـ يشير إليه حديث آخر قال فيه الصادق: «إنّ اللّه خلق الخلق فعلم ما هم صائرون إليه، وأمرهم ونهاهم. فما أمرهم به من شيء فقد جعل لهم السبيل إلى تركه. ولا يكونون آخذين ولا تاركين إلاّ بإذن اللّه»(١). والحديث يشترك مع ما تقدّم في نفي الجبر بإثبات الاختيار في امتثال أمر اللّه إلاّ أنّه مخروم بالسكوت عن النواهي. فهو لا يبيّن هل يقدر العباد على المعاصي التي نهى اللّه عنها فيفعلوا ما لا يريده. وكأنّ الجملة الأخيرة التي تُعَلّق الفعل والترك على إذن اللّه تتمّ هذا النقص، ولكنّها عامّة، أي لا تبيّن كيفيّة تأثير هذا الإذن في الفعل البشريّ. ونرى أنّ قيمة الحديث في ضبطه مجال أفعال الإنسان بين حدَّيْن: علمِ اللّه بمعنى الإحاطة لنفي الجبر، وإذنِ اللّه لنفي استقلال الإنسان بتدبيره.

هذا الغموض يرفعه حديث أجاب به الرضا من قال له: «إنّ بعض أصحابنا يقول بالجبر، وبعضهم يقول بالاستطاعة»، فأملى عليه: «قال عليّ بن الحسين: قال اللّه عزّ وجلّ: يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء، وبقوّتي أدّيتَ إليّ فرائضي، وبنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سميعاً بصيراً، ما أصابك من حسنة فمن اللّه، وما أصابك من سيّئة فمن نفسك، وذلك أنّي أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيّئاتك منّي، وذلك أنّي لا أُسأَل عمّا أفعل، وهم يُسألون»(٢).

يشرح الحديث ما نُسب إلى الصادق، ويبيّن أنّ إذن اللّه هو وقوع أفعال الإنسان في حدود المشيئة الإلهيّة لأنّه لا يكون منه الفعل طاعةً ومعصيةً إلاّ بعد حصول التمكين(٣)، أي إنّه يجادل مقالة المعتزلة خاصّة(٤). وأمّا نفي الجبر فيُفهم من قوله: «ما أصابك من سيّئة فمن نفسك»، و«أنت أولى بسيّئاتك منّي»، ولكنّه يقع في المقام الثاني بعد نفي الاستقلال بالفعل، كما يُفهم من الأحاديث المتقدّمة إثباتُ الاختيار ولكن بإنكار الجبر.

= سجستان... وأهل مدينة تُدعى الموصل...»: الصدوق، **الخصال**، ص ص ٥٠٦ ـ ٥٠٧؛ وانظر أيضاً حديث: خمسة خلقوا ناريّين: **الخصال**، ص ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(١) **الكليني**، ١/٢٠٨.

(٢) **الكليني**، ١/٢١٠؛ ونسبه القمّيّ في **تفسيره** إلى الرسول: ٢/١٨٥.

(٣) انظر معنى التمكين في: النيسابوريّ، **الحدود**، ص ٧١.

(٤) نسب **الكليني** في "باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين" ثلاثة أحاديث (ح ٣، ح ٤، ح ١٢) إلى الرضا، كلّها في نفي استقلال الإنسان بفعله. وصرّح أحدها بالنهي عن القول بمقالة القدريّة.

ويبدو من هذه الأحاديث أنّ المقالة في أفعال الإنسان تتألّف من أركان هي: نفي القول بالجبر، ونفي القول بخلق الإنسان أفعاله، وإثبات منزلة بين القولين، وإثبات قولٍ وَسَطٍ لا يجرّد اللّه من إحاطته بالعالم ولا يلغي اختيار الإنسان. ولكنّ الأحاديث لم تبيّن حقيقة هذا القول الوسط ولم تحدّه حدّاً دقيقاً، بل تفاوتت في تعريفه وتبيين موقعه بين الجبر والتفويض لأنّ مواقف الأتباع كانت تختلف في درجة التأثّر بالمقالتين. فمن كان مِن الأئمّة يجادل المجبرة أثبت الأمر بين الأمرين بإظهارِ نفي الجبر وإثباتِ الاختيار استنتاجاً من غير أن يقع في مقالة القدريّة. ونعني بمجادلة المجبرة نقض مقالتها ومحاربة الاتّجاه الجبريّ بين الأتباع. فقد ذكر الأشعريّ أنّ «الفرقة الأولى منهم وهو [كذا] هشام بن الحكم يزعمون أنّ أعمال العباد مخلوقة للّه»[١]، وذكر الخيّاط أنّ الرافضة تجمع بين التشبيه والجبر[٢]. ويُلتمح الاتّجاه الجبريّ مدفوعاً في الحديث المنسوب إلى الصادق في تعريف الأمرين بين الأمرين، فالظاهر منه أنّ القول الوسط يتحقّق ويُعرف بنفي الجبر خاصّة[٣]. وبهذا التدبير جُودلت القدريّة أيضاً، فجاء كلام الرضا ناهياً عن متابعتها؛ والمرجّح أنّ مقالة المعتزلة أخذت تشيع في الأتباع يومئذ[٤].

ولا شكّ في استجابة جماعة من الأتباع لمقالة الأئمّة بنفي الجبر والتفويض معاً[٥]، ولكنّ المنزلة الموصوفة في كلام الصادق نشأت فيها مقالة الكسب التي تجمع بين الحدّين. فقد نسب الأشعريّ إلى هشام بن الحكم قولاً آخر هو «أنّ أفعال الإنسان اختيار له من وجه، اضطرار من وجه. اختيارٌ من جهة أنّه أرادها واكتسبها، واضطرارٌ من جهة أنّها لا تكون منه إلاّ عند حدوث السبب المهيّج عليها»[٦]. وهذا الرأي هو عبارة هشام عن الأمر بين الأمرين، أي إنّه أجاب إمامَه إلى نفي مطلق الجبر ومطلق

---

(١) **المقالات**، ص ٤٠، ويعني الفرقة الأولى من الرافضة في تصنيفه. وانظر W. MADELUNG, «The Shiite and Khārijite...», *op. cit.*, pp. 124 - 125.

(٢) **الانتصار**، ص ٦٣.

(٣) وقد مرّ في الفصل الثاني أنّ التوحيد يقع بيد حدّين: التعطيل والتشبيه، ولكنّ الحدّ الموصوف المقصود بالنفي في أحاديث الأئمّة هو التشبيه خاصّة.

(٤) انظر قول الأشعريّ: «والفرقة الثالثة منهم يزعمون أنّ أعمال العباد غير مخلوقة لله، وهذا قول قوم يقولون بالاعتزال والإمامة»: **المقالات**، ص ٤١.

(٥) هؤلاء أشار إليهم الأشعريّ بالفرقة الثانية من الرافضة وهم الذين قالوا: «لا جبر كما قال الجهميّ ولا تفويض كما قالت المعتزلة، لأنّ الرواية عن الأئمّة ـ زعموا ـ جاءت بذلك»: **المقالات**، ص ٤١.

(٦) **المقالات**، ص ٤١. وذكر الأشعري أنّ صاحب الطاق كان يقول: «لا يكون الفعل إلاّ أنْ يشاء اللّه»: **المقالات**، ص ٤٣. وانظر: بوهلال، **الغيب والشهادة**، ص ص ٥٥٠ ـ ٥٥٥.

التفويض ثمّ عبّر عن رأيه بما وافق مواقفه الكلاميّة الخاصّة.

وقال بالكسب ضرار بن عمرو (ت ١٩٠هـ) أيضاً[١] ثمّ احتجّ الأشعريّ لهذه المقالة، وهما يخالفان مقالة الأئمّة فينسبان خلق الأفعال إلى اللّه. وبهذه النسبة يتحقّق الاختلاف بين المقالتين والأمر بين الأمرين.

وقد ردّد الصدوق في مصنّفاته الأحاديث التي تنفي الجبر والتفويض، وروى معها أحاديث تميّز بين خلق التقدير وخلق التكوين في أفعال العباد. وقرّر في **الاعتقادات** أنّ اعتقاد الفرقة في أفعال العباد «أنّها مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين، ومعنى ذلك أنّ اللّه لم يزل عالماً بمقاديرها»[٢]. وهذا الرأي لا يعني القول بالجبر فقد نفى الصدوق معنى الإكراه في "باب القضاء والقدر"[٣]، ولا يعني القول بخلق الإنسان أفعاله ولا يقع في التفويض. وأمّا غموضه فصفةُ كلّ المقالات الناشئة في المنزلة الوسطى بين الجبر والتفويض. وإنّما يتمّ رأي الصدوق في إنكار الجبر والتفويض بالأحاديث التي نسبها إلى الأئمّة في تأسيس المقالة على نفي الجبر والتفويضِ وعلى القول بالأمر بين الأمرين وإثباتِ إحاطة علم اللّه بأفعال العباد وتوقّفِ أفعالهم على إذنه من غير تأثير فيها[٤]. وتقدّمت الإشارة إلى أنّ الرضا هو الذي تولّى شرحها ففسّر إذن اللّه بما يفيد حصول التمكين، وجعل أفعال الإنسان واقعة في دائرة المشيئة الإلهيّة وأثبت للإنسان حريّة الاختيار في الطاعة والمعصية.

وروى الصدوق أنّه «ذُكِر عنده [الرضا] الجبر والتفويض فقال: ألا أعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه ولا تخاصمون عليه أحداً إلاّ كسرتموه. قلنا: إنْ رأيت ذلك. فقال: إنّ اللّه عزّ وجلّ لم يُطَع بإكراه، ولم يُعصَ بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه. هو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه. فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن اللّه عنها صادّاً ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحُول بينهم وبين ذلك فعل، وإنْ لم يحُل وفعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه. ثمّ قال: من يضبط حدود هذا

---

(١) الأشعري، **المقالات**، ص ٤٠٨ ؛ GIMARET, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Belgique, 1980, p. 67 ; L. GARDET, *Aux débuts de la réflexion théologique de l'Islam*, Albany, 1979, pp. 51 - 53.

(٢) الصدوق، **الاعتقادات**، ص ٢٩. والقسم الأوّل من الكلام حديث نسبه إلى الصادق: **التوحيد**، ص ٤٠٧، ص ٤١٦ ؛ والقسم الثاني تفسير ذكره في **التوحيد** أيضاً: ص ٤١٦.

(٣) «إنّما أنكرنا أن يكون اللّه عزّ وجلّ حكم بها على عباده ومنعهم من الانصراف عنها، أو أن يكون فعلها وكوّنها. فأمّا أن يكون اللّه عزّ وجلّ خلقها خلق تقدير فلا ننكره»: الصدوق، **التوحيد**، ص ٣٨٥.

(٤) وتفسيرُ الصدوق الخلقَ بالعلم مستفاد من حديث منسوب إلى الصادق: انظر: **التوحيد**، ص ٣٥٩.

الكلام فقد خصم من خالفه»[1].

يبدي هذا الرأي تطوّراً مهمّاً في مسألة الأفعال، فقد تخطّى وجوه القول بالجبر، فلم يُثبت خلق اللّه لأفعال الإنسان، ولم يعتبر الإنسان مختاراً من وجه مضطرّاً من وجه، ولم يقل بالكسب. أي إنّه أنكر الجبر الخالص وصاغ رأيه صياغة لا تجعل الأمر بين الأمرين شيئاً مركّباً من الجبر والتفويض والاختيار والاضطرار والخلق والكسب. ولم يصرّح الرضا بأنّ الإنسان خالق لأفعاله ولا محدث ولا فاعل، إلاّ أنّه عدّ أفعاله ذاتيّة الصدور، وأثبت له الاختيار في دائرة فعله امتثالاً ورفضاً، وأبقى للّه حقّ الحيلولة بين الإنسان والمعصية. ولم يفسّر هذه الحيلولة، ولكنّها لا تعني الجبر، والظاهر أنّها داخلة في باب تصرّف اللّه في ملكه وهو معنى يتردّد في القرآن، أو داخلة في باب اللطف ولا نستبعد ههنا أثر الاعتزال. وتخطّى الرضا أيضاً شرْحَ المقالة وضبْطَها وجمْع الأتباع عليها إلى كسر المخالف[2]. وهذه غاية تبدي أثر الجدل في اشتغال الفرقة بتقوية مقالتها.

ومن علامات كسر المخالف في كلام الصادق تسميته كافراً في حديث قسّم فيه المختلفين في القدر إلى ثلاثة: جبريٍّ، وهو كافر؛ ومفوّضٍ، وهو كافر أيضاً؛ «ورجل يزعم أنّ اللّه كلّف العباد ما يطيقون ولم يكلّفهم ما لا يطيقون، وإذا أحسن حمد اللّه وإذا أساء استغفر اللّه، فهذا مسلم بالغ»[3]. وتشير روايات الكليني في الأمر بين الأمرين إلى هذا التصنيف، وتسمّي الجبريّ والمفوّض كاذباً، «ومن كذَب على اللّه أدخله النار»[4]، وزاد الصدوق تسمية الجبريّ والمفوّض كافراً، وخصّ صاحب المنزلة الوسطى بالإسلام، وأظهر موقعه في تصنيف المقالات بعدما كان غفلاً في منزلة أوسع ممّا بين السماء والأرض. وروى مع هذا حديثاً آخر له أثر ظاهر في الاجتماع، فنسب إلى الرضا أنّه قال: «من قال بالجبر فلا تعطوه من الزكاة ولا تقبلوا له شهادة»[5]. وهذا

---

(١) الصدوق، **التوحيد**، ص ٣٦١؛ **العيون**، ١/ ١٣١ ـ ١٣٢؛ المفيد، **الاختصاص**، ص ١٩٨.

(٢) قارن هذا الحديث بقول الصادق لمهزم: «أخبرني عمّا اختلف فيه من خلّفت من موالينا». ولمّا أخبره أنّهم اختلفوا في الجبر والتفويض دعاه إلى أن يسأله، فسأله المسألة المعروفة أجبَر أم فوّض، ونفى الصادق المقالتين. فسأله: «فأيّ شيء هذا أصلحك اللّه؟... فقلّب يده مرّتين أو ثلاثاً، ثمّ قال: لو أجبتك فيه لكفرت»: الصدوق، **التوحيد**، ص ٣٦٣.

(٣) الصدوق، **التوحيد**، ص ص ٣٦٠ ـ ٣٦١؛ **الخصال**، ص ١٩٥. إلاّ أنّ الصادق لم يتحدّث عن كسر المخالف.

(٤) **الكليني**، ١/ ٢٠٩، وانظر أيضاً ما روي عن الرضا في القدريّة: **الكليني**، ١/ ٢٠٨.

(٥) الصدوق، **التوحيد**، ص ٣٦٢؛ **العيون**، ١/ ١٣١. وفي خبر آخر: «من زعم أنّ اللّه يُجبر عباده على المعاصي أو يكلّفهم ما لا يطيقون، فلا تأكلوا ذبيحته ولا تقبلوا شهادته ولا تصلّوا وراءه ولا تعطوه من الزكاة شيئاً»: **العيون**، ١/ ١١٣.

الحديث شهادة بأنّ اتهام الاثني عشريّة بالجبر لم يكن مجرّد تشنيع من الخصوم، ويؤيّده حديث آخر شكا فيه أحد الأتباع إلى الرضا ما لحقهم من الناس في التشبيه والجبر. عن الحسين بن خالد قال: «يا ابن رسول اللّه، إنّ الناس ينسبوننا إلى القول بالتشبيه والجبر لِمَا رُوي من الأخبار في ذلك عن آبائك الأئمّة عليهم السلام»، فتخلّص الرضا من السؤال بأنّ ما روي في التشبيه والجبر عن الرسول أكثر ممّا روي عن الأئمّة، ولو صحّ لَلَزم منه القولُ إنّ الرسول كان مشبّهاً جبرياً، فإن قيل إنّه مكذوب على الرسول، قيل: وما رُوي عن الأئمّة مكذوب أيضاً. ثمّ قال الرضا: «من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر مشرك ونحن منه براء في الدنيا والآخرة»، واتّهم الغلاة بوضع أخبار التشبيه والجبر[1].

يبدو من الحديثين أنّ حرمانَ المنتحل للتشيّع من الزكاة وردَّ شهادته وتكفيرَه ورميَه بالشرك جدَلٌ عمليّ يؤيّد الجدل الكلاميّ، وأنّ الرضا كان يتبع نهجاً واقعياً في سياسة الأتباع فلذلك أقرّ بوجود الأخبار، فأثبت تهمة الخصوم، ثمّ تخلّص منها بتكفير الغلاة. ولا يخطئ الناظر أنّ رمي الغلاة بالتشبيه والجبر وترويج الأخبار فيهما يستبقي مَن مالَ إلى الجبر ولم يكن غالياً، فهذا يجادَل ويُبصَّر ويُمنَع الزكاة وتردّ شهادته ولا يصلّى خلفه ولا تؤكل ذبيحته. ولهذا التدبير أثر ماديّ ظاهر، وأثر نفسيّ لأنّه يَخدش هويّة المنتمي إلى الفرقة، ويُضيّق عليه، ويُلزِم من دفع إليه زكاة ماله بإخراجها مرّة ثانية لتخويف الأتباع من ضرر المنحرف إلى الجبر. وبهذا يصبح التشريع أداة تصحّح بها الفرقة عقيدة أفرادها[2].

---

(١) الصدوق، **التوحيد**، ص ص ٣٦٣ ـ ٣٦٤؛ **العيون**، ١/ ١٣٠ ـ ١٣١. وفي آخر الحديث جمل كثيرة متقابلة تشرط حبّ الأئمّة وموالاتهم وبرّهم وتصديقهم... ببغض الغلاة والبراءة منهم وجفْوهم وتكذيبهم...

(٢) انظر المسألة التي عُرضت على المفيد في من قال بالجبر وجوّز الرؤية، فأجاب بأنّ المجبرة كفّار خارجون من الإيمان لا ينفعهم عمل ترجى به القربة إلى اللّه، قال: «ومن تعلّق منهم بمذهب الحقّ فهو منتحل له عن طريق الهوى والإلف والمنشأ والعصبيّة دون المعرفة به والعلم بحقيقته. ومن كان كذلك لا يحلّ صرف الزكاة إليه. ومن صرفها إليه فقد وضعها في غير موضعها، وهي في ذمّته حتّى يؤدّيها إلى مستحقّها من أهل المعرفة والولاية»: المسائل **السروية**، تح. صائب عبدالحميد، ص ص ٦٩ ـ ٧٠. وقد كان الإفراد وردّ الشهادة تدبيراً معروفاً في تجربة المسلمين المؤسّسين: انظر سورة النور ٢٤/ ٤؛ وانظر خبر الثلاثة الذين تخلّفوا عن غزوة تبوك: التوبة ٩/١١٨؛ ابن هشام، **السيرة النبوية**، ٤/ ١٨٠ ـ ١٨٣. ونُسبت إلى الرسول أحاديث كثيرة في النهي عن مجالسة أهل القدر وعيادتهم والصلاة عليهم، انظر مثلا: الفريابي (**ت ٣٠١هـ**)، **كتاب القدر**، تح. محمّد حسن محمّد حسن، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤٢٤/٢٠٠٣، ص ص ٨٢ ـ ٨٣.

ويُستفاد ممّا رواه الكليني والصدوق أنّ مقالة الأمر بين الأمرين أسّسها الصادق، وشرحها الرضا؛ وأنّها مقالة لا هويّة لها من نفسها، ولا تتميّز بالقطع الذي في قول القدريّة والمجبرة، وإنّما تميّزت عن المقالتين بالمُخالَفة، فلذلك اختلف الاستدلال على الأمر بين الأمرين في كلام الصادق والرضا. وكان الأوّل أوضحَ في التسليم بالقضاء ولم يكن مجبِراً، وكان الثاني أفصحَ في التعبير عن اختيار الإنسان ولم يكن قدريّاً. وأمّا قول الصادق إنّ بين الجبر والتفويض منزلة أوسع ممّا بين السماء والأرض فلا يخصّص المقالة بشيء ولا ينفع في الجدل، ولكنّه يمنح مهندسي العقيدة مجالاً لسياسة الأتباع ويوسّع على هؤلاء وجدانيّاً؛ ويرفع توجيهُ الإمام ما يواجههم من غموض في المقالة. ونحسبه توجيهاً مؤثّراً في جمهورهم خاصّة، وأمّا أعلامهم فكانت لهم تنويعات على رأي الإمام. وتشترك روايات الصدوق في إنكار الجبر والتفويض وإثبات الأمر بين الأمرين، وتنقسم بعد ذلك قسمين. فقسم منها اختاره الصدوق لصياغة مقالة الفرقة في أفعال العباد، وهو الحديث المنسوب إلى الصادق في خلق التقدير[1] وخلق التكوين؛ وقسم منها احتجّ به لإثبات هذه المقالة، وبدا لنا أنّ أهمّها ما نُسب إلى الرضا.

١ـ ٢ ـ الاستطاعة

روى الكليني في الاستطاعة أربعة أحاديث: ثلاثة منها عن الصادق، والرابع عن الرضا. وقطع الصادق بأنّ الإنسان «ليس له من الاستطاعة قبل الفعل قليل ولا كثير، ولكن مع الفعل والترك كان مستطيعاً»[2]. وقد فهم السائل أنّ إثبات الفعل مع الاستطاعة يعني الجبر[3]، ونفى الصادق هذا المعنى، ثمّ فسّر نفيه الجبر والتفويض بأنّ

(١) نسب الصدوق إلى حمدان بن سليمان أنّه قال: «كتبتُ إلى الرضا عليه السلام أسأله عن أفعال العباد أمخلوقة أم غير مخلوقة؟ فكتب عليه السلام: أفعال العباد مقدّرة في علم اللّه قبل خلق العباد بألفي عام»: **العيون**، ١/ ١٢٤. وروى عن عبدالسلام الهرويّ أنّه قال: «سمعت أبا الحسن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام يقول: أفعال العباد مخلوقة. قلت: يا ابن رسول اللّه ما معنى مخلوقة؟ قال: مقدّرة»: **العيون**، ١/ ٢٨١. ولم يكن الرضا من القائلين بالجبر. فما تقدّم من كلامه، وما سنذكره في الاستطاعة، وما رُوي عنه في تأييد مقالة الاختيار (**العيون**، ١/ ١٢٤، الحديث ٣٣) يقطع بإنكاره الجبر والإلجاء.

(٢) **الكليني**، ١/ ٢١٢، الحديث ٣، وانظر أيضاً الحديث ٢، ١/ ٢١١.

(٣) لمّا أثبت الصادق الاستطاعة مع الفعل قال السائل (رجل من أهل البصرة) في الحديث ٢: فالناس مجبورون؟ فأجاب الصادق: لو كانوا مجبورين كانوا معذورين. ثمّ سأل الرجلُ عن التفويض فنفاه الصادق أيضاً. وقال صالح النيليّ في الحديث: فعلى ماذا يعذّبه؟ ثمّ سأل: أراد منهم أن يكفروا؟ ولم يسأل عن التفويض.

الفعل واقع من الإنسان وفق العلم الإلهيّ، وفسّر نفيَ الجبر وعَدَمَ إرادة اللّٰه الكفر الواقع من الناس بأنّ الكفر اختيارُ الإنسان الواقعُ بعلم اللّٰه[1]. والاستطاعةُ عنده هي الآلة المركّبة في الإنسان[2].

وقال الرضا: «يستطيع العبد بعد أربع خصال: أنْ يكون مخلّى السَّرب، صحيح الجسم، سليم الجوارح، له سبب وارد من اللّٰه»، وفسّره بقوله: «أنْ يكون العبد مخلّى السَّرب صحيح الجسم سليم الجوارح، يريد أنْ يزني فلا يجد امرأة ثمّ يجدها، فإما أنْ يعصم نفسه فيمتنع كما امتنع يوسف (ع)، وإمّا أنْ يخلّي بينه وبين إرادته فيزني فيُسمّى زانياً. ولم يُطِع اللّٰه بإكراه ولم يَعْصِه بغلبة»[3].

يَؤُول كلام الصادق إلى نوع من الجبر، فنتيجة خلوّ الإنسان من الاستطاعة قبل الفعل واقتران أفعاله بها هي إثبات عجزه قبل حصولها. واعتبار الاستطاعة آلة يركّبها اللّٰه في الإنسان يعني أنّ الفعل الذي لا يقع إلاّ مقارناً لها يرجع في حدوثه إلى شيء خارج عن إرادة الإنسان واختياره، وهذا هو الجبر. فلذلك استنتج السائلان أنّه يثبت الجبر. وتخلّص الصادق من هذه النتيجة باعتبار الفعل الإنسانيّ تجلّيا من تجلّيات علم اللّٰه فقال: «علِم منهم فعلاً فجعل فيهم آلة الفعل، فإذا فعلوا كانوا مع الفعل مستطيعين»[4]، أي إنّ الفعل الواقع من الإنسان هو من اقترافه، وتحقّقُه إخراجٌ بالفعل لما كان معلوماً للّٰه في الأزل. وظاهر هذا الرأي أنّ الاختيار متروك للإنسان ولكنّه مشروط بالإذن الإلهيّ. وخلاصته أنّ الإنسان لا يستقلّ باستطاعته ولا يخترعها ولا ينشئها من نفسه وإنْ هو اختار الفعل وأجراه باختياره. وعبّر عن هذه المقالة حمزة بن حمران بقوله للصادق: «إنّي أقول إنّ اللّٰه تبارك وتعالى لم يكلّف العباد ما لا يستطيعون، ولم يكلّفهم إلاّ ما يطيقون، وإنّهم لا يصنعون شيئاً من ذلك إلاّ بإرادة اللّٰه ومشيئته وقضائه وقدره»، فقال أبو عبداللّٰه: «هذا دين اللّٰه الذي أنا عليه وآبائي»[5].

---

(١) **الكليني**، ١/ ٢١٢.

(٢) جاء في حديث صالح النيليّ: «سألت أبا عبداللّٰه: هل للعباد من الاستطاعة شيء؟... فقال لي: إذا فعلوا الفعل كانوا مستطيعين بالاستطاعة التي جعلها اللّٰه فيهم... قلت: وما هي: قال: الآلة، مثل الزاني إذا زنى كان مستطيعاً للزنا حين زنى؛ ولو أنّه ترك الزنا كان مستطيعاً لتركه إذا ترك... ثمّ قال: ليس له من الاستطاعة قبل الفعل قليل ولا كثير، ولكن مع الفعل والترك كان مستطيعاً. قلت: فعلى ماذا يعذّبه؟ قال: بالحجّة البالغة والآلة التي ركّب فيهم»: **الكليني**، ١/ ٢١٢.

(٣) **الكليني**، ١/ ٢١١. «والسَّرْبُ: الطريقُ. وخَلِّ سَرْبَهُ -بالفتح- أي طريقه ووجهه»: **لسان العرب**، ١/ ٥٢٥ (سرب).

(٤) **الكليني**، ١/ ٢١١.

(٥) **الكليني**، ١/ ٢١٢.

ولكنّه لم يبيّنْ هل يصنعون شيئا من ذلك قبل الاستطاعة أم معها؟

ويتّسق رأي الرضا في الاستطاعة مع رأيه في الجبر والتفويض، فالإنسان يفعل الطاعة ويفعل المعصية باختياره. وقولُه: "يعصم نفسَه فيمتنع" يدلّ على أنّ أفعال الإنسان صادرة عن ذاته لا بالقهر، وهو يوضّح قوله "مخلّى السرب". ولله حقّ الحيلولة بين الإنسان والمعصية لا على الجبر. وربما فُهم من قوله «يستطيع العبد بعد أربع خصال»، ومن إِعمال تخلية السرب وصحّة الجسم وسلامة الجوارح بعد وجود السبب أنّ الاستطاعة مقارنة للفعل. ونرى أنّ كلام الرضا يترك منزلة بين الاستطاعة والفعل، فالاستطاعة تتحقّق بعد ارتفاع الموانع، وسلامة الجوارح، ووجود السبب[1]. ومتى اجتمعت هذه الشروط سمّي الإنسان مستطيعاً أي قادراً على الفعل، فإذا فعل سمّي فاعلاً، فلذلك قال: «يخلّي بينه وبين إرادته فيزني فيسمّى زانياً»، أي فاعلاً. ولو أنّه أراد أنّ الاستطاعة لا تكون إلاّ مقترنة بالفعل لقال: فيسمّى مستطيعاً. ومن هذا الوجه يختلف حديث الرضا عن حديث الصادق الذي قطع باقتران الاستطاعة بالفعل. ويدلّ ما ذكره الأشعريّ في مقالة أصحاب هشام بن الحكم على أنّ حديث الرضا يعيد صياغة مقالة هشام في الاستطاعة، وليس بينهما إلاّ اختلاف يسير في العبارة. وفي رأي هشام تمييزٌ بين استطاعة قبل الفعل وأخرى في حال الفعل، وهذا التمييز لا يذكره الرضا، ولا ينفيه أيضاً[2].

وروى الصدوق في "باب الاستطاعة" من **التوحيد** خمسة وعشرين حديثاً[3] تبدي ثلاثة آراء:

ـ **الأوّل** ينفي فيه الصادق أنْ تكون الاستطاعة من كلامه أو من كلام آبائه[4]. وقال الصدوق في تفسيره: «يعني بذلك أنّه ليس من كلامي ولا كلام آبائي أنْ نقول للّه عزّ وجلّ إنّه مستطيع كما قال الذين كانوا على عهد عيسى عليه السلام: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾[5]» الآية. وهذا تأويل بعيد، فقد رفض الصادق أن يجيب حمزة بن حمران في الاستطاعة، وقوله إنّ الاستطاعة ليست من كلامه تعبير

---

(١) انظر تعليق محقّق **توحيد** الصدوق على الحديث، ص ٣٤٨.

(٢) الأشعريّ، **المقالات**، ص ص ٤٢ ـ ٤٣. من الاختلافات أنّ هشام يقول (في رواية الأشعريّ) تخلية الشؤون والسبب الوارد المهيّج، ويقول الرضا مخلّى السرب والسبب الوارد من اللّه.

(٣) ١ح عن الباقر، و٢ح عن الرضا، و١ح عن عليّ بن أبي طالب، و١ح عن الرسول، و٢٠ح عن الصادق.

(٤) «ليست الاستطاعة من كلامي ولا كلام آبائي»: الصدوق، **التوحيد**، ص ٣٤٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٤٥. والآية: المائدة ٥/ ١١٢.

عن ذلك الموقف. ولا نستبعد أنّه رفض الخوض فيها أوّل الأمر ثمّ أجاب لمّا كثر السؤال عنها واحتاج إلى رأيه الأتباع[1].

ـ والرأي **الثاني** يمثّله حديث تخلية السَّرْب الذي رواه الكليني عن الرضا[2].

ـ والرأي **الثالث** أنّ "الاستطاعة قبل الفعل"[3]؛ وجاء أنّ رجلاً أخبر الصادق بقول من ذهب إلى أنّ الاستطاعة «لا تكون إلاّ عند الفعل، وإرادة في حال الفعل لا قبله. فقال: أشرك القوم»[4]. وهذا القول يتخطّى الرأي الذي استخرجناه من حديث الرضا، وينقض ما نسبه الكليني إلى الصادق في اقتران الاستطاعة بالفعل. وقد ذكرنا في مواضع من الكتاب أنّ إسقاط الأخبار طريقةٌ من طرائق تهذيب المذهب وعلامةٌ على تطوّر العقيدة، وهي عمليّة مستمرّة إلى عصرنا هذا. فقد قال جعفر السبحانيّ في حديثه عن الاستطاعة «تضافرت الروايات عن أئمّة أهل البيت على تقدّم الاستطاعة على الفعل»، وذكر أحاديث عن الصادق وأغفل ما رواه عنه الكليني في اقتران الاستطاعة بالفعل[5].

وروى الصدوق عن الصادق حديثاً طويلاً أجاب به أحد أتباعه في شرح الاستطاعة فقال: إنّ اللّه جعل للإنسان الآلة والصحّة وهي القوّة التي يكون بها متحرّكاً مستطيعاً للفعل، وخلق فيه الشهوة، ويشتهي الإنسان الشيء ويريده ويتحرّك له إذا تحرّكت الشهوة، وبحركته هذه سمّي الإنسان مريداً. ثمّ ميّز بين حالين: **الأولى** السكون الناتج عن سكون الشهوة، وهو عدم إرادة الإنسان الفعلَ مع امتلاكه الآلة وهي

---

(١) وهذا التأويل يؤيّده قول حمزة بن حمران: «سألت أبا عبداللّه (ع) عن الاستطاعة فلم يجبني، فدخلت عليه دخلة أخرى فقلت: أصلحك اللّه إنّه قد وقع في قلبي منها شيء ولا يخرجه إلاّ شيء أسمعه منك»: الصدوق، **التوحيد**، ص ٣٤٦.

(٢) الصدوق، **التوحيد**، ص ٣٤٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٢. ويُستفاد هذا الرأي من أحاديث كثيرة بالاستنتاج، وتؤكّده صراحة الأحاديث التالية: «إنّما وقع التكليف من اللّه تبارك وتعالى بعد الاستطاعة، ولا يكون مكلّفاً للفعل إلاّ مستطيعاً»: ص ٣٤٥؛ «لا يكون العبد فاعلاً إلاّ وهو مستطيع، وقد يكون مستطيعاً غير فاعل، ولا يكون فاعلاً أبداً حتّى يكون معه الاستطاعة»: ص ٣٥٠؛ «إنّما وقع التكليف من اللّه بعد الاستطاعة، فلا يكون مكلّفاً للفعل إلاّ مستطيعاً»: ص ٣٥١؛ «لا يكون العبد آخذاً ولا تاركاً إلا باستطاعة متقدّمة قبل الأمر والنهي وقبل الأخذ والترك وقبل القبض والبسط»: ص ٣٥٢؛ «لا يكون من العبد قبض ولا بسط إلاّ باستطاعة متقدّمة للقبض والبسط»: ص ٣٥٢. وانظر الحديث ١٢ من باب المشيئة والإرادة، ص ٣٤٣.

(٤) الصدوق، **التوحيد**، ص ٣٥٠، ولم يسمّ الحديث من قال بمقارنة الاستطاعة للفعل.

(٥) العامليّ، **الإلهيات**، ١/٣١٣-٣١٤.

القوّة والصحّة. والحال **الثانية** تتحرّك فيها الشهوة بالقوّة المركّبة في الإنسان فيشتهي الفعل ويتحرّك ويستعمل الآلة «فيكون الفعل منه عندما تحرّك واكتسبه فقيل: فاعل ومتحرّك ومكتسب ومستطيع»[١].

خلاصة هذا الرأي أنّ حركات الإنسان وسكناته وإراداته وأفعاله محكومة بحركة الشهوة المركّبة فيه، ولا غَناء للآلة ما لم تتحرّك هذه الشهوة. ويضيق ههنا هامش التأويل الذي أمكن معه، في ما تقدّم من أحاديث الصادق، التأليفُ بين اختيار الإنسان وعلم اللّه بالأفعال قبل حدوثها. ولا تبدو في الجواب إلاّ دلالة واحدة هي إثبات الجبر الخالص[٢].

ويمكن تفسير التنوّع في ما نُسب إلى الصادق بأنّ أحاديثه تعبّر عن ثلاثة آراء. **أوّلها** يبديه الجواب الأخير الذي يصرّح بالجبر. **والثاني** تبيّنه الأحاديث التي تثبت الاستطاعة مقترنة بالفعل وتثبت علم اللّه بالأفعال قبل حدوثها وتثبت للإنسان نوعاً من الاختيار. **والثالث** تؤكّده الأحاديث الكثيرة المرويّة في أنّ الاستطاعة قبل الفعل. ولا نقول إنّه كان جبريّاً، ولكنّ عبارته عن الفعل والاستطاعة تطوّرت. وربّما قال بالرأي الثالث بعدما ألحّ عليه الأتباع بالسؤال وتبيّن له أنّ الرأي الأوّل هو عين الجبر، والثاني يؤدّي إليه، فصار إلى القول بتحقّق الاستطاعة قبل الفعل، ونفَى استقلال الإنسان باستطاعته[٣]. ويبيّن هذا الترتيبُ أثر الجدل في تطوير الاعتقاد. ولا نعني به مجادلة المخالف فحسب، بل مجادلة الأتباع أيضاً. فقد ذكر الأشعريّ أنّ عدداً من أعلام الفرقة كانوا يقولون إنّ الاستطاعة قبل الفعل، ومنهم من كان من أصحاب الصادق[٤].

---

(١) الصدوق، **التوحيد**، ص ص ٢٢٦ ـ ٢٢٨؛ وسؤال السائل هو: «... وعن الاستطاعة، أقبل الفعل أو مع الفعل؟ فإنّ أصحابنا قد اختلفوا فيه ورووْا فيه»، وقوله "رووْا فيه" يعني أنّ آراء الأئمّة في الاستطاعة تنوّعت. ووجد كلُّ صاحبِ قولٍ من الأتباع ما يستدلّ به من كلام الأئمّة. وقارن جواب الصادق برأي الأشعريّ: **اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع**، ضبطه وصحّحه محمّد أمين الضناوي، بيروت، دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٠/ ١٤٢١، ط١، ص ص ٥٨ ـ٦١.

(٢) على الإجمال، كما يشير إلى ذلك الشهرستانيّ: «الجبريّة الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلاً»: **الملل والنحل**، ١/ ٧٢. ونعتقد أنّ حديث بعض الدارسين عن اتّخاذ متكلّمي الاثني عشريّة موقفا وسطا بين جبر الجهميّة وتفويض المعتزلة لا يدلّ على فحص وتدقيق (انظر: MADELUNG, «The Shiite and Khārijite...», *op.cit.*, p. 124) فالوسط ليس موقعاً بين مقالتين مختلفتين وإنّما هو القدرة على الجمع بينهما حيناً، وإثبات إحداهما وإنكار الأخرى حيناً، وإنكارهما معاً حيناً، في حركة مستمرّة يدفعها الجدل ويجد فيها كلّ وليّ لرأيه حجّة ودليلاً في الأحاديث المنسوبة إلى الأئمّة.

(٣) انظر ردّه على القدريّة: الصدوق، **التوحيد**، ص ٣٥٢، الحديث ٢٢.

(٤) الأشعري، **المقالات**، ص ص ٤٢ ـ ٤٣.

واختار الصدوق حديث تخلية السرب لرسم عقيدة الفرقة في الاستطاعة، ونسبه إلى الكاظم الذي قال في الحديث: «يكون الرجل مخلّى السرب صحيح الجسم سليم الجوارح، لا يقدر أن يزني إلاّ أن يرى امرأة، فإذا وجد المرأة فإمّا أن يُعصم فيمتنع، وإمّا أن يُخلّى بينه وبينها..»[١]. ونرى أنّ صيغة المبنيّ للمجهول في "يُعصم" تجعل الحديث أدخل في الجبر منه في الاختيار لأنّها تجعل الطاعة والمعصية جميعاً متوقّفتين على فعل اللّه لا على اختيار الإنسان، فيتجاوز فعلُ اللّه ما سمّيناه حقّ الحيلولة، ويَفقد الحديث دلالة الحريّة التي يعبّر عنها قول الرضا: «فإما أنْ يَعصم نفسَه فيمتنع»[٢]. ونرجّح أنّ رواية الكليني هي التي تعبّر عن رأي الرضا لأنّها توافق ما نسب إليه في الجبر والتفويض. وأمّا اختيار الصدوق لحديث الكاظم في **الاعتقادات**، فنرى أنّه يؤكّد معنى إحاطة اللّه بأفعال الإنسان[٣]، ولا يُثبت الجبر، ولا يوجب اقتران الاستطاعة بالفعل. فقد روى بعده أنّ الصادق سئل عن معنى ﴿وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ﴾ فقال: «مستطيعون، يستطيعون الأخذ بما أُمروا به والترك لما نُهوا عنه، وبذلك ابتُلوا»[٤]، والكلام صريح بأنّ الاستطاعة متحقّقة قبل الفعل.

١ـ٣ ـ الإرادة والمشيئة:

المفاهيم المستعملة في "باب المشيئة والإرادة" هي: المشيئة، والإرادة، والقضاء، والقدر، والحبّ والرضا. والقضاء هو الإمضاء[٥] والإبرام وإقامة العين[٦]. والقدر هو «الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء»[٧]. وهذا التعريف يُخرج القدر من دلالة الجبر على الفعل إلى وصف الفعل والشيء بصفاتهما التي لا تؤثّر في تحقّقهما[٨]. ولا يفيد القضاء الجبر لأنّه يعني التعيّن والإخراج إلى الفعل. وقال الصادق

---

(١) الصدوق، **الاعتقادات**، ص ٣٨؛ ورواه في **التوحيد** بالبناء للمجهول، ونسبه إلى الرضا: ص ٣٤٨.

(٢) وهذا هو الفرق بين رواية الكليني (يَعصم نفسه) ورواية الصدوق (يُعصم). وقد أشار مادلونج إلى الروايتين MADELUNG, «The Shiite and Khārijite...», p. 132، ولكنّه غفل عن حقيقة اختلافهما.

(٣) انظر الحديث الذي ينسبه الصدوق إلى الباقر نقلاً عن التوراة: **الاعتقادات**، ص ٣٩.

(٤) الصدوق، **الاعتقادات**، ص ص ٣٨ ـ ٣٩؛ **التوحيد**، ص ٣٥١. والآية: القلم ٦٨/ ٤٣.

(٥) من حديث للكاظم: «إذا قضى أمضاه، فذلك الذي لا مردّ له»: **الكليني**، ١/ ٢٠١.

(٦) من حديث للرضا في باب الاستطاعة: «القضاء هو الإبرام وإقامة العين»: **الكليني**، ١/ ٢٠٨.

(٧) **الكليني**، ١/ ٢٠٨، والحديث للرضا. وانظر أيضاً قول الكاظم في معنى قدّر: «تقدير الشيء من طوله وعرضه»: **الكليني**، ١/ ٢٠١.

(٨) قارن هذا المعنى بتفسير القدر بكَتَب وعَلِم في شرح حديث "كلّ شيء بقدر"، في: الفريابي، **كتاب القدر**، ص ١١٧.

والرضا إنّ الإرادة محدثة[1]. وأمّا المشيئة فقال الصادق والكاظم والرضا إنّها مُحدَثة[2]؛ وقال الرضا أيضاً إنّها "الذكر الأوّل"[3]، ومعناه أنّها قديمة. والسؤال الذي تطلب الأحاديث الإجابة عنه هو كيف تتعلّق إرادة اللّه وقدره وقضاؤه بأفعال الإنسان؟

أجاب الصادق بأنّ اللّه «أمر ولم يشأ، وشاء ولم يأمر. أمر إبليس أن يسجد لآدم وشاء أن لا يسجد، ولو شاء لسجد. ونهى آدم عن أكل الشجرة وشاء أن يأكل منها ولو لم يشأ لم يأكل»[4]. ونتيجته أنّ التنوّع في أفعال الإنسان طاعةً ومعصيةً متعلّقٌ بمشيئة واحدة تعلّقاً جبرياً، وأنّ اللّه يريد المعاصي، فالامتناعُ عن السجود والأكلُ من الشجرة معصية، واللّهُ شاءها أي أرادها. وهذا الرأي هو عين مقالة أهل الحديث والأشاعرة[5]. وهو متّسق مع ما تقدّم من آراء الصادق في أفعال الإنسان، ويحثّ على القول إنّ الصادق كان على رأي أهل الحديث في القدر وأفعال الإنسان وتشيّع في مصنّفات الاثني عشريّة. ويؤيّد هذا الرأيَ ما رواه الكليني عنه في الحبّ والرضى.

عن أبي بصير قال: «قلت لأبي عبداللّه (ع): شاء وأراد وقدّر وقضى؟ قال نعم. قلت: وأحبّ؟ قال: لا. قلت: وكيف شاء وأراد وقدّر وقضى ولم يحبّ؟ قال: هكذا خرج إلينا»[6]. وعن فضيل بن يسار أنّه قال: «شاء وأراد ولم يحبّ ولم يرضَ. شاء ألاّ يكون شيء إلاّ بعلمه، وأراد مثل ذلك. ولم يحبّ أن يقال ثالث ثلاثة، ولم يرض لعباده الكفر»[7].

معنى الحديثين واحد، وهو أنّ اللّه شاء وأراد ولم يحبّ ولم يرضَ، وترجم الحديث الأوّل هذا الاعتقاد بجملة تعبّر عن تمام التسليم، ولهذا الرأي نظائر كثيرة في مواقف أهل الحديث[8]. وفسّر الحديث الثاني التمييز بين الإرادة والمحبّة، فاللّه يريد

---

(١) **الكليني**، ١/ ١٦١ ـ ١٦٢: باب الإرادة أنّها من صفات الفعل (ح ١، ح ٣)؛ الصدوق، **التوحيد**، ص ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨ (ح ٤).

(٢) **الكليني**، ١/ ١٦١ ـ ١٦٣: (ح ٢، ح ٤، ح ٧)، ٢٠١ (الحديث الأوّل الذي فسّر فيه "شاء" بـ"ابتداء الفعل")؛ الصدوق، **التوحيد**، ص ص ٣٣٦ ـ ٣٣٩: (ح ١، ح ٥، ح ٨).

(٣) **الكليني**، ١/ ٢٠٨؛ **تفسير القمّي**، ١/ ٣٦. وجاء عنه أنّها من صفات الأفعال، أي محدثة: الصدوق، **التوحيد**، ص ٣٣٨.

(٤) **الكليني**، ١/ ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٥) الأشعريّ، **اللمع**، ص ٥٠.

(٦) **الكليني**، ١/ ٢٠١.

(٧) **الكليني**، ١/ ٢٠٢.

(٨) انظر ما يرويه الفريابي في ترك المراء والجدل: ص ١١١، وفي النهي عن مجالسة أهل القدر وعيادتهم والصلاة عليهم: ص ص ٨٢ ـ ٨٣. وانظر الخبر المرويّ عن محمّد الباقر في من ينكر =

المعصية، أي إنّها غير خارجة عن إرادته، فلا يحدث في سلطانه شيء لا يريده، ولا يغلب العاصي إرادةَ اللّه. ولكنّ اللّه تعالى لا يحبّ المعصية ولا يرضاها. وما كُتب عن موافقة هذا الرأي للأشاعرة ومخالفته للمعتزلة يغني عن الإعادة[1].

وأجاب الرضا بأنّ «للّه إرادتين ومشيئتين: إرادة حتم وإرادة عزم، ينهى وهو يشاء ويأمر وهو لا يشاء. أوَما رأيت أنّه نهى آدم وزوجته أن يأكلا من الشجرة، وشاء ذلك. ولو لم يشأ أن يأكلا لما غلبت مشيئتهما مشيئة اللّه تعالى. وأمر إبراهيم أن يذبح إسحاق، ولم يشأ أن يذبحه. ولو شاء لما غلبت مشيئة إبراهيم مشيئة اللّه تعالى»[2].

يفسّر الحديث اعتبار المشيئة محدثة وقديمة، ويميّز بين وجهين فيها. فإذا تعلّقت بأفعال الإنسان في النهي والأمر فهي محدثة، وإذا تعلّقت بأفعال اللّه فهي قديمة لا

= القدر ومن يقول إنّ اللّه قدّر الخير ولم يقدّر الشر: ص ٩٥. وانظر حديثي الباقر في **توحيد** الصدوق: باب المشيئة والإرادة: (ح٣)، ص ٣٣٧؛ باب القضاء والقدر: (ح١٢)، ص ٣٧١. وانظر أيضاً رواية الصادق عن الرسول أنّ التكذيب بالقدر من علامات الساعة: الصدوق، **الخصال**، ص ٦٢؛ وأنّ المكذّب بالقدر أحد الذين لا ينظر اللّه إليهم يوم القيامة: **الخصال**، ص ٢٠٣؛ وفي **الخصال** أيضاً أنّ القدريّة لا نصيب لهم في الإسلام، في حديثين أحدهما عن ابن عمر، والآخر عن الصادق عن الرسول: ص ٧٢. وفي **تفسير القمّي**، عن الرسول: «إنّ لكلّ أمّة مجوساً، ومجوس هذه الأمّة الذين يقولون لا قدر ويزعون أنّ المشيئة والقدرة إليهم»: ١/ ٢٠٦؛ ١/ ٢٣٣. وروى الصدوق عن الصادق «أنّ القدريّة مجوس هذه الأمّة، وهم الذين أرادوا أن يصفوا اللّه بعدله فأخرجوه من سلطانه، وفيهم نزلت هذه الآية: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ، ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ. إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾» [القمر ٥٤/ ٤٨ ـ ٤٩]: **التوحيد**، ص ٣٨٢؛ **الهداية**، (مطبوع مع: **المقنع**، قم، مؤسّسة المطبوعات الدينيّة، طهران، المكتبة الإسلاميّة، ١٣٧٧هـ)، ص ٣. وروى عن الصادق أيضاً أنّه سئل عن الصلاة خلف المكذّب بالقدر، فقال: «فلْيعدْ كلّ صلاة صلاّها خلفه»: **التوحيد**، ص ٣٨٣. وفي هذه الأخبار تأييد لقولنا إنّ الباقر والصادق كانا على مقالة أهل الحديث في القدر وأفعال الإنسان؛ وهذا الرأي أوجه من تعليق محقّق الكافي على حديث "هكذا خرج إلينا" بقوله: «لمّا كان فهمه يحتاج إلى لطف قريحة، وكانت الحكمة تقتضي عدم بيانه للسائل اكتفى (ع) ببيان المأخذ النقليّ عن التبيين العقليّ»، نقلاً عن **مرآة** المجلسيّ: **الكليني**، ٢/ ١٥٦، الهامش ٥. وهذا التأويل هو معنى قولنا إنّ الصادق تشيّع في مصنّفات الاثني عشريّة.

(١) لأنّ المريد عند المعتزلة إذا أراد الشيء أحبّه، وإذا أحبّه أراده، ولا يقولون إنّ الإرادة غير المحبّة؛ والأشاعرة يميّزون بينهما. انظر: عبدالجبار، **المغني**، ٦/ ٥١ ـ ٥٤، ٢١٨؛ عبد الباري محمّد داود، **الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة**، مصر، دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٩٦، ص ص ٢٦ ـ ٣٣، ص ص ١٥٠ ـ ١٥٢؛ وانظر قول الأشعريّ في عرضه "قول أصحاب الحديث وأهل السنة": «يقولون إنّ اللّه لم يأمر بالشرّ بل نهى عنه، وأمر بالخير، ولم يرض بالشرّ وإن كان مريداً له»: **المقالات**، ص ٢٩٤؛ المنّاعي، **أصول العقيدة**، ص ٢٦٧.

(٢) **الكليني**، ١/ ٢٠٢. ورواه الصدوق في **التوحيد**، وفيه أنّ الذبيح إسماعيل: ص ٦٤.

تتخلّف. ويحاول الحديث تجاوز الإشكال في الجمع بين إرادة اللّه وأمره ونهيه، ويفرّ من إثبات الجبر ومن القول باستقلال الإنسان بأفعاله[1] فيردّ التنوّع في أفعال الإنسان إلى التنوّع في المشيئة. والفرق بينه وبين حديث الصادق أنّ الأوّل ردّ الأفعال كلّها إلى مشيئة واحدة فبدا الإنسان مقهوراً لها: "لو شاء لسجد"، والثاني (حديث الرضا) أثبت للإنسان مشيئة محدودة، وأثبت للّه مشيئتين تتعلّقان بالفعل طاعة ومعصية. فالأكل من الشجرة معصية فلذلك كانت مشيئة العزم النهيَ عنه. وتعلّقت به مشيئة الحتم فوقع. والذبح من إبراهيم طاعة، فلذلك كانت مشيئة العزم الأمرَ به، وتعلّقت به مشيئة الحتم فلم يقع. وبهذا التنويع أثبت الرضا للإنسان فعلاً في دائرة مشيئته، فلم يقل بمطلق الجبر ولم يُثبت تمام الاختيار. وقال إنّ إرادة اللّهِ الطاعةَ معناها الأمر بها، وإرادته المعصيةَ معناها النهي عنها. ويُفهَم هذا من قوله في تفسير ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إلاّ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾، قال: «ليس ذلك على سبيل تحريم الإيمان عليها، ولكن على معنى أنّها ما كانت لتؤمن إلاّ بإذن اللّه. وإذنُه أمرُهُ لها بالإيمان ما كانت مكلّفة متعبّدة»[2]. فلذلك قال الصدوق: «مشيّة اللّه وإرادته في الطاعات الأمر بها والرضا، وفي المعاصي النهي عنها والمنع منها بالزجر والتحذير»[3]. وهذا القول هو مقالة المعتزلة في أنّ اللّه «يريد جميع ما أمر به ورغب فيه من العبادات، وأنّه لا يريد شيئاً من القبائح بل يكرهها»[4].

وقال الصدوق في **الاعتقادات**: «مخالفونا يشنّعون علينا في ذلك ويقولون: إنّا نقول إنّ اللّه تعالى أراد المعاصي، وأراد قتل الحسين بن عليّ (ع) وليس هكذا نقول، ولكنّا نقول: إنّ اللّه تعالى أراد أنْ يكون معصية العاصين خلاف طاعة المطيعين، وأراد أنْ تكون المعاصي غير منسوبة إليه من جهة الفعل، وأراد أنْ يكون موصوفاً بالعلم بها قبل كونها. ونقول: أراد أن يكون قتْل الحسين معصية خلاف الطاعة. ونقول: أراد أن يكون قتله منهيّاً عنه غير مأمور به... ونقول: ما شاء اللّه كان وما لم يشأ لم يكن»[5]. وقولُه إنّ اللّه ينهى عن المعاصي وإنّها لا تُنسب إليه من جهة الفعل، ولكنّه يعلمها قبل كونها، وما شاء اللّه كان وما لم يشأ لم يكن، هو ما شرحه الرضا بالتمييز بين إرادة

---

(١) والمعنى أظهر في رواية الصدوق: «ولو لم يشأ أنْ لا يذبحه لغلبت مشيّة إبراهيم مشيّة اللّه عزّ وجلّ»، ويعني استقلال الإنسان بتدبيره والوقوع في التفويض: الصدوق، **التوحيد**، ص ٦٤.

(٢) الصدوق، **التوحيد**، ص ٣٤٢. والآية: يونس ١٠/ ١٠٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(٤) المتاعي، **أصول العقيدة**، ص ٢٦٨.

(٥) الصدوق، **الاعتقادات**، ص ٣٢ ـ ٣٣.

العزم وإرادة الحتم[١]. وكلامُ الصدوق تعبيرٌ عن مقالة الرضا بألفاظ الصادق، وتأليفٌ بين رأي من يثبت إرادة واحدة ورأيِ من يميّز بين إرادتين. وهما لا يجتمعان.

ولاحظتْ المناعي ما في كلام الصدوق من "تناقض" في المشيئة والإرادة والمحبّة والرضا فقالت إنّه «اضطرب بين جهتين، فهو لا يريدُ أنْ يقول إنّ اللّه تعالى يريد المعاصي والشرور، بينما يعتقد اعتقاداً جازماً أنّ ما شاء اللّه كان وما لم يشأ لم يكن. ولذلك وجدناه ينحاز إلى مدرسة الأشاعرة في التفرقة بين الإرادة والرضى، وينحاز مرّة أخرى إلى مدرسة المعتزلة في أنّ الإرادة والرضى في الطاعات بمعنى واحد»[٢]. وقد أعجلتْ. فما اضطرب الصدوق، وما انحاز إلى أشاعرة ولا معتزلة، وإنّما انحاز إلى إماميْه المختلفين في الإرادة والاستطاعة وأفعال الإنسان. ونقل عنهما نقْل المتعبّد برواية كلام إمامه، وألّف بين كلامهما لصياغة عقيدة يجتمع عليها الأتباع معوّلاً على ما بينهما من اتّفاق. فلم يغنِ هذا التأليف لتوحيد صوتي إماميه، وبدا أحدهما داعياً إلى الاضطرار ونسبة كلّ الأفعال إلى اللّه، والثاني باحثاً عن الاختيار وتنزيه اللّه عن إرادة المعاصي.

١ ـ ٤ ـ التصحيح:

صحّح الشيخ المفيد عقيدة خلق التكوين وخلق التقدير، فقال إنّ الصحيح عن آل البيت «أنّ أفعال العباد غير مخلوقة للّه»، وإنّ الحديث الذي رواه الصدوق «غير معمول به ولا مرضيّ الإسناد»، وإنّ العلم بالشيء لا يعني خلقه. وروى حديثاً عن الرضا ينفي أنْ تكون أفعال الإنسان مخلوقة للّه. وروى حديث الكاظم مع أبي حنيفة[٣]. وشرح معنى الجبر والتفويض، وقال: «إنّ اللّه أقدرَ الخلقَ على أفعالهم ومكّنهم من أعمالهم»[٤] من غير جبر ولا تفويض، ومنع من إطلاق لفظ الخلق على أفعال الإنسان وقال إنّ الإنسان يفعل ويحدث ويخترع ويصنع ويكتسب. ورأى أنّ

---

(١) هذا التمييز عبّر عنه المسلمون بعبارات متنوّعة ولكنّها متّفقة، فقد كان حلاً وسطاً لا يخرج اللّه من سلطانه، ولا يجرّد الإنسان من حريّته. انظر تمييز يحيى بن الحسين (٢٤٥ ـ ٢٩٨هـ) بين إرادة الحتم والجبر والقسر، وإرادة التخيير والتحذير: **كتاب فيه معرفة اللّه من العدل والتوحيد**، (في) **رسائل العدل والتوحيد**، ٢/ ٩٤ ـ ٩٣.

(٢) المناعي، **أصول العقيدة**، ص ٢٦٨.

(٣) يسأل أبو حنيفة ممّن المعصية؟ فيذكر الكاظم ثلاثة احتمالات: إمّا أنْ تكون من اللّه، أو من اللّه والإنسان، أو من الإنسان وحده. ويثبت الثالث: المفيد، **التصحيح**، ص ص ٤٢ ـ ٤٤. ونقل العلاّمة الحلّي الخبر في: **منهاج الكرامة**، ص ص ٤٣ ـ ٤٤.

(٤) المفيد، **التصحيح**، ص ص ٤٦ ـ ٤٧.

مسألة خلق الأفعال فرع على مسألة العدل، لأنّ العدل الإلهيّ يقتضي ألاّ يعاقب اللّه الإنسان إلاّ على فعل أحدثه واخترعه(١).

واعترض المفيد على عقيدة شيخه في الاستطاعة، فالاستطاعة عنده هي الصحّة والسلامة لا الآلة، واختيار الصدوق يفيد أنّ الاستطاعة بعد الفعل والصحيح أنّها قبله(٢).

وردّ قولَه في المشيئة والإرادة لأنّه «لا يتحصّل، ومعانيه تختلف وتتناقض، والسبب في ذلك أنّه عمل على ظواهر الأحاديث المختلفة، ولم يكن ممّن يرى النظر فيميّز الحقّ منها والباطل ويعمل على ما يوجب الحجّة. ومن عوّل في مذهبه على الأقاويل المختلفة وتقليد الرواة كانت حاله في الضعف ما وصفناه»(٣).

ولا يخطئ الناظر في آراء المفيد موافقته معتزلة بغداد خاصّة(٤). وتبدي المقارنة بين آرائه وما استخرجناه من روايات الكليني والصدوق نتيجتين:

● **النتيجة الأولى** أنّ حديث الكاظم مع أبي حنيفة ينسب المعصية إلى الإنسان وحده فيتخلّص ممّا في رأي الصادق والرضا من غموض، وقد أغفله الصدوق فلم

---

(١) المفيد، **أوائل المقالات**، ص ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٢) قال الشيخ المفيد: «الاستطاعة في الحقيقة هي الصحّة السلامة، فكلّ صحيح فهو مستطيع، وإنّما يعجز الإنسان ويخرج عن الاستطاعة بخروجه عن الصحّة. وقد يكون مستطيعاً للفعل من لا يجد آلة له، ويكون مستطيعاً ممنوعاً من الفعل. والمنع لا يضادّ الاستطاعة وإنّما يضادّ الفعل. ولذلك يكون الإنسان مستطيعاً للنّكاح وهو لا يجد امرأة ينكحها»: **التصحيح**، ص ٦٣. وانظر أيضاً: ص ٦٤. وهذا يعني أنّ الاستطاعة شيء متحقّق للإنسان الصحيح الجسم السليم الجوارح ولا يؤثّر فيها وجود الآلة أو عدمها، لأنّ الآلة شيء خارج عن الاستطاعة، وهي في كلام المفيد المرأة. ويبدي هذا التوضيح الاضطراب في كلام الصادق على الآلة، فهي في حديثه الأوّل (ص ٢٤٣) الاستطاعةُ والقوّة المركّبة في الإنسان، ولكن لا يسمّى الإنسان مستطيعاً إلاّ مع الفعل. وهي في حديثه الثاني (ص ٢٤٦) القوّةُ والصحّة، ولكن لا أثر لهما إلاّ بعد تحرّك الشهوة. فلذلك قلنا إنّ كلامه يؤول إلى نوع من الجبر، وإنّه لا يختلف عن رأي أصحاب **الحديث** الذين قالوا: الاستطاعة مع الفعل.
وانظر أيضاً: McDERMOTT, *The Theology of Al-Shaikh al-Mufid*, pp. 167-168, 351 - 352.
وانظر مقالات المعتزلة في الاستطاعة: الأشعريّ، **المقالات**، ص ص ٢٢٩ ـ ٢٣١؛ وتعريف الآلة في: النيسابوري، **الحدود**، ص ٧١.

(٣) المفيد، **التصحيح**، ص ٤٩.

(٤) استفادةُ الاثني عشريّة من المعتزلة في أفعال الإنسان، وتأثّرُ المفيد بمعتزلة بغداد من المواضيع التي دُرست كثيراً، فلذلك اكتفينا بالإحالة. انظر: المناعي، **أصول العقيدة**، ص ص ٢٧٠ ـ ٢٧٢؛
D. SOURDEL, *L'imamisme*, pp. 239 - 241; McDERMOTT, *The Theology of Al-Shaikh*, pp. 162; W. MADELUNG, *Imamism and Mu'tazilite Theology*, pp. 23 - 24; BOUAMRANE, *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane*, (solution mu'tazilite), Paris, 1978, pp. 305 - 309.
ولم يعرض المؤلّف آراء الاثني عشريّة عرضاً مفصّلاً.

يروِه في باب الجبر والتفويض وباب المشيئة والإرادة وباب القضاء والقدر، ولم يعتمدْه في **الاعتقادات**، ورواه في **عيون أخبار الرضا** وفي باب العدل والتوحيد من **التوحيد**(١)، فبدا بهذا الإغفال أقرب إلى مقالة الصادق(٢). وأسقط الصدوق كلّ الأحاديث التي نسبها الكليني إلى الصادق في اقتران الاستطاعة بالفعل، ونسب إليه أحاديث كثيرة في حصول الاستطاعة قبل الفعل، وروى عنه أنّ من قال باقترانهما فهو مشرك، فكان بهذا التدبير ساعيًا إلى مواجهة عقيدة الجبر التي شاعت في الأتباع واتُّهمت بها الفرقة، مصحّحًا لما أصبح يُعدّ خطأً في الاستطاعة، مرمّماً لمقالة الصادق بإسقاط خبر ووضع خبر. فذلك قلنا إنّ الصدوق لم يضطرب، بل كان يصنّف وعينُه على المشهد الجدليّ، وهو مدرك لما آل إليه اعتقاد الفرقة في أفعال الإنسان. نعم، يمكن القول إنّ تعويله على الأخبار حال بينه وبين الأخذ بمقالة المعتزلة، ولكنّه لم يمنعه من التصرّف في المقالة وتطويرها.

● **والنتيجة الثانية** أنّ المفيد أغفل مقالة الأمر بين الأمرين، وقال إنّ الحديث الذي اعتمده الصدوق مرسل(٣)، وأغفلها من بعده المرتضى (ت٤٣٦هـ)، وشيخ الطائفة (ت٤٦٠هـ)، والنصير الطوسيّ (ت٦٧٢هـ)، والمحقّق الحلّيّ (٦٧٦هـ)، والعلّامة الحلّيّ (٧٢٦هـ). وتقدّم أنّ الرضا أثبت للإنسان مشيئة وقوّة على المعصية تحت المشيئة الإلهيّة، وأنكر الجبر الخالص والجبر المركّب من الاضطرار والاختيار، وعدّ أفعال الإنسان ذاتيّة الصدور، وعلّق الأمر بها والنهي عنها على إرادة العزم دون إرادة الحتم، وأبقى للّه حقّ الحيلولة بين الإنسان والمعصية، وشدّد على القائل بالجبر، ونسب من يروّج أخبار الجبر والتشبيه إلى الغلوّ وسمّاه كافراً مشركاً وتبرّأ منه. وكلّ هذه العلامات تشير إلى تحوّلٍ عن رأي الصادق، واقترابٍ من القول بإحداث الإنسان لأفعاله، وتُبيِّن أنّ بعض اختلافات علماء الفرقة صدى لاختلاف الأئمّة، وأنّ تطوير المقالة في أفعال الإنسان تولاّه الرضا وأتمّه المتكلّمون من بعده. فعلى هذا الترتيب، يمكن اعتبار الرضا أوّل من تأثّر بالمعتزلة في هندسة هذه العقيدة. وأمّا حديث الكاظم مع أبي حنيفة، فيدلّ سياقه على أنّه مصنوع(٤).

---

(١) الصدوق، **العيون**، ١/١٢٦؛ **التوحيد**، باب العدل والتوحيد، ص ٩٦.

(٢) انظر ما يرويه في باب القضاء والقدر: **التوحيد**، ص ص ٣٦٤ ـ ٣٩٠. وقال معلّقاً على كلام عليّ ابن أبي طالب: «نقول إنّ اللّه تبارك وتعالى قد قضى جميع أعمال العباد وقدّرها، وجميع ما يكون في العالم من خير وشر»: **التوحيد**، ص ٣٨٤.

(٣) المفيد، **التصحيح**، ص ٤٦.

(٤) ولذلك لم نقلْ إنّ الكاظم هو أوّل من تأثّر بالمعتزلة في أفعال الإنسان. انظر الرواية تامّة في: المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ص ٧٢ ـ ٧٣.

ويُستفاد من الأحاديث أنّ مقالة الأمر بين الأمرين هي مقالة الصادق خاصّة وإنْ كانت معبّرة عن رأي غيره أيضاً[1]. وقد صاغها للردّ على القدريّة والمجبرة، وعلى الآراء المستقلّة عن مقالته من فرقته. والظاهر ممّا نسب إليه أنّه كان قائلاً بالرأي الموروثِ عن التجربة الإسلاميّة الأولى، القانع بالقضاء والقدر خيره وشرّه[2]، الحذرِ من اعتقاد استقلال الإنسان بأفعاله. وبهذا الرأي وافق أهلَ الحديث، وربّما كان هذا الرأي نفسه مساهماً في انتشار عقيدة الجبر بين الأتباع حتّى رُميت الإماميّة بأنّها مجبرة. ثمّ تخطّت الفرقة هذه المقالةَ بتحقيقات الرضا. وجاء بعده العلماء المتأثّرون بالاعتزال،

---

(١) ذكرنا آنفاً بعض أحاديث الباقر في القدَر والمشيئة والإرادة، ونقل أبو محمّد الحرّاني في **تحف العقول** رسالة طويلة من عليّ الهادي إلى أتباعه في مسألة الجبر والتفويض قال الإمام في أوّلها: «ورد عليّ كتابكم، وفهمت ما ذكرتم من اختلافكم في دينكم، وخوضكم في القدر، ومقالة من يقول منكم بالجبر، ومن يقول بالتفويض، وتفرّقكم في ذلك وتقاطعكم، وما ظهر من العداوة بينكم»: ص ٣٣٧. ثمّ روى عن الصادق أنّه قال: «لا جبر ولا تفويض»: ص ٣٣٩، وبيّن كيف ينتهي القول بالجبر إلى نسبة الظلم إلى اللّه، والقولُ بالتفويض إلى إثبات عجزه وإبطال أمره ونهيه. وشرح المنزلة بين المنزلتين والقول بين القولين (ولم يستعمل صيغة: الأمر بين الأمرين)، ثمّ لخّص مقالته بقوله: «ولسنا نَدِينُ بجبر ولا تفويض، لكنّا نقول بمنزلة بين المنزلتين، وهو الامتحان والاختبار بالاستطاعة التي ملّكنا اللّه وتعبّدنا بها على ما شهد به الكتاب ودان به الأئمّة الأبرار من آل الرسول صلوات اللّه عليهم»: ص ٣٤٥. ثمّ شرح خمسة أسباب يتمّ بها الفعلُ. ويُستَنتج من هذه الرسالة:

ـ أنّ اختلاف الأتباع في الجبر والتفويض والاستطاعة لم ينقطع بمقالة الصادق في الأمر بين الأمرين، فاحتاج كلّ إمام إلى إجابة أتباعه بما يعتقد أنّه الحقّ، وما يحمي جماعتهم من الانقسام ويصرفهم به عن اعتناق مقالات المخالفين. فلذلك اختلفت آراء الأئمّة وعباراتهم.

ـ أنّ ما جاء في الرسالة لا يبيّن هل الاستطاعة هي الآلة أم الصحّة والسلامة؟ وهل تسبق الفعل أم تقارنه؟ ولكنّه يقطع بإنكار الجبر والتفويض جميعاً، ويثبت منزلة بينهما يجري فيها فعل الإنسان بتمكين اللّه ليختبره ويمتحنه. وتدلّ الأخبار المرويّة في الرسالة على أنّ رأي الهادي لا يختلف عن رأي أصحاب الحديث، ومنها قولُ عليّ: «لا حول عن معاصي اللّه إلاّ بعصمة اللّه، ولا قوّة لنا على طاعة اللّه إلاّ بعون اللّه»: ص ٣٤٤؛ وحديثُ الصادق الذي قال فيه إنّ الناس في القدر ثلاثة: قائل بالتفويض وهو هالك، وقائل بالجبر وهو هالك، «ورجل يزعم أنّ اللّه كلّف العباد ما يطيقون ولم يكلّفهم ما لا يطيقون. فإذا أحسن حمد اللّه، وإذا أساء استغفر اللّه، فهذا مسلم بالغ»: ص ٣٣٩.

(٢) الرسول: «قال اللّه جلّ جلاله: من لم يرضَ بقضائي ومن لم يؤمن بقدري فليلتمسْ إلهاً غيري»؛ الرسول: «في كلّ قضاء اللّه عزّ وجلّ خيرة للمؤمن»: الصدوق، **العيون**، ١/ ١٢٩؛ الصادق: «من رضي القضاء أتى عليه القضاء وهو مأجور، ومن سخط القضاء أتى عليه القضاء وأحبط اللّه أجره»: الصدوق، **الخصال**، ص ٢٣.

فتخطّى المفيد مقالة الصادق ومقالة الرضا وقال إنّ الإنسان يحدث أفعاله ويخترعها، وامتنع من إطلاق الخلق عليه، وقال المرتضى إنّ الإنسان يحدث أفعاله[1] وصرّح بأنّه يخلقها أيضاً[2]. وصار القول بإحداث الإنسان أفعاله عقيدة راسخة من عقائد الفرقة[3]. وقول المفيد في الأحاديث التي احتجّ بها الصدوق إنّها مراسيل وشواذّ وغير معمول بها حقيقتُه أنّ الآراء القديمة المنسوبة إلى الصادق أصبحت في عصر المفيد شواذّ غير معمول بها، فألقِيت التهمة على الراوي وطُعن في السند وحاد المفيد بالذمّ عن الإمام. وعبارة "غير معمول بها" بليغة الدلالة على تطوّر العقيدة.

ويبدو من مصنّفات المرتضى أنّه انصرف إلى الردّ على المجبرة خاصّة، بل إنّ لفظة القدر في عنوان رسالته "إنقاذ البشر من الجبر والقدر" ليست إلاّ كلمة اقتضاها السجع. وأمّا مضمون الرسالة فكلّه نقض لمقالة الكسب وردّ على المجبرة[4]، أي الأشعريّة في زمانه.

وليس في **تجريد العقائد** للنصير الطوسيّ شيء يميّز مادّته الكلاميّة عمّا تقدّمه، ولكنّه جمع العبارة، ثمّ جاء العلاّمة الحلّيّ فنشرها، وأعاد عرض مقالات الجبر الخالص والكسب وبعض أقوال المعتزلة، ولم يحتجّ بشيء من أحاديث الأئمّة. وتتبّع

---

(١) المرتضى، **جمل العلم والعمل**، ص ٩٢.

(٢) في ردّه على الذين نسبوا خلق الأفعال إلى اللّه، قال: «قد كان الأولى ألاّ ندلّ على مثل هذه المسألة، أعني أنّ أفعال العباد فعلهم وخلقهم»: المرتضى، **الرسائل**، ٢/ ٢١٦. وانظر متابعة المرتضى وشيخ الطائفة لمعتزلة البصرة: المنّاعي، **أصول العقيدة**، ص ص ٢٧٦ ـ ٢٧٩.
وجاء في **الآيات الناسخة والمنسوخة** أنّ الذين ضادّوا المجبرة «قالوا إنّ الأفعال نحن نخلقها عند فعلنا لها وليس فيها صنع ولا اكتساب ولا مشيّة ولا إرادة، ويكون ما يشاء إبليس ولا يكون ما لا يشاء، فضادّوا المجبرة في قولهم وادّعوا أنّهم خلاّقون مع اللّه، واحتجّوا بقوله: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون ٢٣/ ١٤]... فقالوا قوله [هذا] يثبت خلاّقين غيره. فجهلوا هذه اللفظة، ولم يعرفوا معنى الخلق وعلى كم وجه هو». ثمّ روى المؤلّف حديثاً عن الصادق. وما جاء في الردّ على المجبرة في **الآيات الناسخة والمنسوخة** لا يكاد يختلف عمّا ذكره القمّيّ في **تفسيره**: ١/ ٣٤ ـ ٣٥. وهو لا يوافق آراء المرتضى الكلاميّة، ولا يشبه أسلوبه، ولا نرجّح نسبة الكتاب إليه وإن اجتهد محقّقه في إثباتها .**الآيات الناسخة والمنسوخة**، تح. عليّ جهاد الحسّاني، بيروت، مؤسّسة البلاغ، ط١، ١٤١٢/ ٢٠٠٠، ص ١٩٩.

(٣) شيخ الطائفة، **الاقتصاد**، ص ص ٥٧ ـ ٥٨؛ المحقّق الحلّيّ، **المسلك**، ص ص ٧٨ ـ ٨٤؛ العلاّمة الحلّيّ، **كشف المراد**، ص ص ٦٨ ـ ٦٩؛ **نهج الحقّ**، ١/ ٢٦١؛ المقداد، **النافع يوم الحشر**، ص ص ٤٥ ـ ٤٧.

(٤) المرتضى، **الرسائل**: **إنقاذ البشر من الجبر والقدر**، ٢/ ١٧٧. ووضع المحقّق الحلّيّ لمسألة الأفعال العنوان التالي: "في إنّا فاعلون خلافاً للأشاعرة والكلاّبيّة": **المسلك**، ص ٧٨.

مقالة الأشاعرة في **نهج الحقّ** ليثبت أنّهم مجبرة يقولون بخلق الأفعال وينسبون الشرّ والمعاصي إلى اللّه[١]. وتشترك مصنّفات المفيد والمرتضى وشيخ الطائفة والنصير الطوسيّ والمحقّق الحلّيّ والعلاّمة الحلّي في الدلالة على أنّ الفرقة رسخت على مقالة المعتزلة، فقالت إنّ الإنسان يحدث أفعاله ويخترعها.

٢ ـ الإنسان في المجتمع

٢ـ ١ ـ الطينة والسعادة والشقاء

روى الكليني في "باب السعادة والشقاء" ثلاثة أحاديث تؤكّد أنّ المعاصي تقع بعلم اللّه الذي وهب القوّة على الطاعة لأهل الطاعة والقوّة على المعصية لأهل المعصية، وأنّ «اللّه خلق السعادة والشقاء قبل أن يخلق خلقه، فمن خلقه اللّه سعيداً لم يبغضه أبداً، وإنْ عمل شرّاً أبغض عمله ولم يبغضه. وإنْ كان شقيّاً لم يحبّه أبداً، وإنْ عمل صالحاً أحبّ عمله وأبغضه لما يصير إليه»، وأنّ السعيد يسلك طريق الشقاء حتّى يُظنّ هلاكه ثمّ تتداركه السعادة؛ ويسلك الشقيّ طريق السعداء حتّى تُظنّ نجاتُه ثمّ يتداركه الشقاء[٢]. وهذه المعاني لا تختلف عمّا دوّنه أهل الحديث وقال به أهل السنّة[٣]، وتؤيّد قولنا إنّ مقالة الصادق في القدر هي مقالة أهل الحديث[٤].

وجاءت في **الكافي** أحاديث أُخَر تفسّر كيف يُكتب الإنسان شقيّاً أو سعيداً قبل خلقه، وتبرّر المعاصي التي يقترفها أتباع الإمام الراسخون على ولايته. فنسب الكليني إلى الباقر أنّه قال: «لو علم الناس كيف ابتداء الخلق ما اختلف اثنان»، ثمّ قال إنّ اللّه

---

(١) وانظر مقالة هنري لاووست التي عرض فيها ردود العلاّمة الحلّي على أهل السنّة (الأشاعرة).
H. LAOUST, «la critique du sunnisme dans la doctrine d'ALHILLI», (extrait de la *R.E.I.* , Paris, 1966/1967 pp. 35 - 60).

ـ وقد استمرّ هذا المنهج من بعد العلاّمة، انظر: المظفّر، **دلائل الصدق**، ١/ ٢٧٨، ٢٨٢. وقد فُرغ من الكتاب سنة ١٣٥٠هـ. وانظر اليوم الردود المتبادلة بين الاثني عشريّة والوهّابيّة في مواقع الانترنت.

(٢) **الكليني**، ١/ ٢٠٣ ـ ٢٠٤، والأحاديث الثلاثة عن الصادق.

(٣) قارن أحاديث "السعادة والشقاء" بما رواه **مسلم** في باب القدر: ٤/ ٢٠٣٦-٢٠٥٢.

(٤) ويقوّي هذا الرأيَ روايات تذكر أنّ الصادق كان يرفض الخوض في القدر، ومنها أنّ رجلاً سأله عن آية ﴿وَلَوْلاَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ [النساء ٤/ ٨٣] فقال: «إنّك لتسأل عن كلام القدر، وما هو من ديني ولا دين آبائي ولا وجدتُ أحداً من أهل بيتي يقولُ به»: العيّاشيّ، ١/ ٤٢٣.

خلق الماء العذب ليُخرج منه أهل طاعته والماءَ الأجاج ليُخرج منه أهل معصيته، ثمّ أخرج الخلق كالذرّ من الطين، «فقال لأصحاب اليمين: إلى الجنّة بسلام. وقال لأصحاب الشمال: إلى النار ولا أبالي. ثمّ أمر ناراً فأُسْعِرت. فقال لأصحاب الشمال: ادخلوها. فهابوها. فقال لأصحاب اليمين: ادخلوها. فدخلوها. فقال: كوني برداً وسلاماً، فكانت برداً وسلاماً. فقال أصحاب الشمال: يا ربّ، أقِلْنا. فقال: قد أقلْتُكم، فادخلوها. فذهبوا، فهابوها. فثَمَّ ثبتت الطاعة والمعصية، فلا يستطيع هؤلاء أنْ يكونوا من هؤلاء، ولا هؤلاء من هؤلاء»[١]. وجاء في حديث آخر أنّ الباقر قال في خلْقِ أصحاب الشمال من الماء الأجاج والقضاءِ بأنّهم من أهل النار إنّ اللّه «شرط في ذلك البداء ولم يشرط في أصحاب اليمين البداء»[٢].

هذا التصوّر الذي يتشيّع فيه الإمام بعدما كان من أهل الحديث، لا يستقيم معه حديث عن أمر بين أمرين؛ ولا يُبقي معنى لما قرّره الصادق عن تكليف مشروط بمشيئة اللّه، ولما أقامه الرضا من تمييز بين مشيئة الحتم ومشيئة العزم؛ ولا تبدو معه فائدة في الاختبار بدخول النار بعد إبرام القضاء. وأمّا تكليف الإنسان في زمن سحيق لا رسالة فيه وتسميةُ فريق للجنّة وفريق للنار قبل العمل أصلا فضرب من العبث. ولا حاجة إلى إعادة الكلام على الغلوّ في روايات[٣] خلْقِ الأئمّة[٤] وأخذِ الميثاق على الناس بالولاية في عالم الذرّ ونزول الأرواح إلى الأرض كرهاً[٥]. ولكن يلفتُ النظر في هذه الروايات علاقتها بالاجتماع. فقد روى الكليني أنّ عبداللّه بن كيسان ـ وهو تاجر يخالط الناس ـ شكا إلى الصادق حسن خُلق أعداء الإمام وسوء خلق أهل الولاية، فقال له: «أما علمت يا ابن كيسان، أنّ اللّه عزّ وجلّ أخذ طينة من الجنّة وطينة من النار، فخلطهما جميعاً، ثمّ نزع هذه من هذه، وهذه من هذه. فما رأيت من أولئك من الأمانة وحسن الخلق وحسن السمت فممّا مسّتهم من طينة الجنّة، وهم يعودون إلى ما خُلقوا منه. وما رأيت من هؤلاء من قلّة الأمانة وسوء الخلق والزّعارة، فممّا مسّتهم من

---

(١) **الكليني**، ٢/ ٩. ونُسب إلى الباقر أيضاً أنّه قال: «إنّ اللّه أخذ ميثاقنا وميثاق شيعتنا ونحن وهم أظلّة، فلو جهد الناس أن يزيدوا فيهم رجلاً أو ينقصوا منهم رجلاً ما قدروا»، «إنّ الناس لو استطاعوا أنْ يحبّونا لأحبّونا، إنّ اللّه أخذ ميثاق النفس [الناس] فلا يزيد فيهم أحد أبدا ولا ينقص منهم أحد أبداً»: البرقي، **المحاسن**، ص ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٢) الصدوق، **علل الشرائع**، ص ١٠٦؛ **الكليني**، ٢/ ٦.

(٣) انظر هذه الروايات في: **الكليني**، ٢/ ٥ ـ ١٢؛ الصدوق، **الاعتقادات**، ص ص ٤٧ ـ ٥٠.

(٤) AMIR-MOEZZI, *Le guide divin*, pp. 73 - 112.

(٥) انظر مقالة النصيريّة في الخلق والتكوين: المنصف بن عبدالجليل، **الفرقة الهامشيّة في الإسلام**، تونس، مركز النشر الجامعي، ط١، ١٤١٩/ ١٩٩٩، ص ص ٤٦٣ ـ ٤٧٤.

طينة النار، وهم يعودون إلى ما خلقوا منه»[١].

إلقاء الانحراف على الأصل التكوينيّ له غايتان: **الأولى** إقناعُ الأتباع باستقامة مذهبهم[٢] والتوسيعُ عليهم بتبرير سلوكهم في الدنيا وبفتح أفق الجنّة أمامهم، و**الثانية** تجريدُ المخالف من كلّ فضل وإنْ كان ملتزماً برسوم الدين، والتضييقُ عليه ومحاصرتُه، فهو بين أمرين: فإمّا البقاء على عقيدته وليس له من عمله الصالح شيء لأنّه لم يصبْه بكدحه وإنّما بما مُزج به من طينة الاثني عشريّ، وعليه بعد ذلك كلّ ما يقترف "المؤمن" بما امتزج به من طينة الكافر، فإنّ من تمام العدل أن يُرَدّ كلّ فعل إلى أصله وعنصره؛ وإمّا تركُ عقيدته واعتناق مذهب الفرقة، ويؤوّل تركُ العقيدة بأنّ السعادة تداركته ليمكّن من موقع في الفرقة. وربّما اعتنق التشيّعَ امرؤٌ بعد مناظرة وجدل أو إغراء وخَتْل، ولكن الغالب أنْ لا يترك العاقلُ عقيدته لأسطورة يدرِك أنّها لا أثر لها في حياته، فلذلك نرى أنّ هذه الأحاديث تخاطب الوليَّ المنحرفَ سلوكُه، فهو الذي يُلقَّن أنّ الدين ما أمضاه مهندسو عقيدته فدان هو به، وأنّ الطاعة والمعصية بما كُتب عند بدء الخلق لا بما يُكتسب في الدنيا، وأنّ المخالف ليس على شيء في كلّ أمره، وأنّه سلّة تُلقى فيها ذنوب المؤمن. ويلتقي في هذه الأحاديث خطابان: خطاب تأكيد العقيدة بتثبيت الإمامة واعتبارها شرط النجاة في الآخرة، وخطاب تبرير المعصية بتجويز السلوك المنحرف لإشعار الوليّ برحابة حياته وسَعتها في ضيق حياة المخالف وانضمامها عليه، وإنْ كان هذا المخالف يشعر في الوقت نفسه بضدّ هذا الشعور.

ويخفّف حديث البداء من صرامة الحديث الأوّل، فَجَريان البداء على مَن هو مِن أهل الشمال لا يمْكِن حملُه إلاّ على أن تتداركه الرحمة فيصبح من أصحاب اليمين وهو ما سيتحقّق بالتوبة بعد ظهور الديانة وقيام الفرقة، اختصاراً للكلّ، أي الإسلام، في الجزء، أي الشيعة الاثني عشريّة. والبداءُ المذكور ليس رحمة إلهيّة تتدارك مَن خرج مِن الطينة الخبيثة والماء الأجاج، وإنّما هو حيلة لطيفة وضعها مهندسو العقيدة تمهيداً لاستيعاب المخالف، وتألُّف غير الشيعيّ الاثني عشريّ بإقناعه بأنّ موالاة الإمام تجبّ القضاء الإلهيّ. ويظلّ انتقال الإنسان من اعتقاد إلى اعتقاد تحقيقاً لما جرى به القلم في بدء الخلق وشيئاً خارجاً عن إرادته واختياره. والنتيجة أنّ المعاصي التي اقترفها مقضيّة في الأزل، والطاعة التي صار إليها مثل ذلك. أليس هذا جبراً خالصاً؟

---

(١) **الكليني**، ٢/ ٧؛ البرقيّ، **المحاسن**، ص ص ٢٢٩ ـ ٢٣١.

(٢) عدّ ناصر القفاريّ روايات الطينة محاولة من شيوخ الشيعة للخروج من شكاوى الأتباع وأسئلتهم: **أصول مذهب الشيعة**، ٣/ ١١٦٠.

وقد نقد المفيد الأخبار التي أوردها الصدوق في النفوس والأرواح والخلق في الذرّ نقداً شديداً، واتّهمه بأنّه يقول فيها «على مذهب الحدس دون التحقيق»، وأنّ الأخبار التي رواها أخبار أصحاب التناسخ والفلاسفة الملحدين، ولكنّ «المتعلّقين بالأخبار أصحاب سلامة وبعد ذهن وقلّة فطنة، يمرّون على وجوههم في ما سمعوه من الأحاديث، ولا ينظرون في سندها ولا يفرّقون بين حقّها وباطلها، ولا يفهمون ما يدخل عليهم في إثباتها، ولا يحصّلون معاني ما يطلقونه منها»[١]. وأعاد في **المسائل السروية والمسائل العكبرية** هذا الكلام، ولكنّه قال معه إنّ آدم رأى على العرش أشباح الرسول وعليّ وفاطمة والحسن والحسين، وعلم من ربّه أنّه «لولا الأشباح التي رآها ما خلقه ولا خلق سماء ولا أرضاً»، فعرف منزلتهم وأسماءهم، وسأل ربّه بحقّهم لمّا تاب وأراد قبول توبته[٢]. وأمّا حديث الطينة فرواه في **الاختصاص والأمالي**[٣].

يبدو من نقد المفيد للصدوق وتأويله لآية الميثاق وروايته لحديث الطينة أنّ نقد المتكلّمين لأصحاب الأخبار[٤] لا يعني إسقاط الأخبار الغالية والأحاديث الضعيفة، فكثيراً ما يغني الخبر حيث لا ينفع الاستدلال الكلاميّ، وربّما صار الغلوّ في بعض الأزمان "ضرورة من ضرورات المذهب". فلذلك لا يبدو سديداً قول القفاريّ في نقده لعقيدة الطينة: «ناقضت الشيعة في أخبار الطينة مذهبها في أفعال العباد، لأنّ مقتضى هذه الأخبار أنْ يكون العبد مجبوراً على فعله وليس له اختيار، إذ أفعاله واقعة بما تحتّمه الطينة؛ مع أنّ مذهبهم أنّ العبد يخلق فعله كمذهب المعتزلة»[٥]. وعدم سداده في القول بالمناقضة. فالأمر لا يتعلّق برجوع عن قول أو مذهب، ولكن يتصرّف مهندسو العقيدة في العقائد والأخبار بالتقديم والتأخير والرفض والقبول ليسُوسوا الأتباع وفق مقتضيات الزمان. والأمر اللافت للنظر حقّا هو أنّ هذه المذاهب تجادل لتحرير الإنسان من جبر السماء فتوقعه في جبر المذهب فإنْ هو خرج عنه أُكفر، وفي جبر

---

(١) المفيد، **التصحيح**، ص ٨٨.

(٢) المفيد، **المسائل السروية**: المسألة الثانية، ص ص ٣٧ ـ ٥٤؛ **المسائل العكبرية**: المسألة الخامسة والأربعون، ص ص ١١٣ ـ ١١٥.

(٣) المفيد، **الاختصاص**، ص ٢٤، ٢٥، ١٩٠، ٣١٠، ٣١١؛ **الأمالي**، ص ٣١١.

(٤) الخلاف بين الأصوليّين والأخباريّين من الشيعة الاثني عشريّة متأخّر ويتعلّق بالاجتهاد وأصول الفقه خاصّة، ولذلك استعملنا "المحدّثين" و"أصحاب الخبر" لتسمية المحتجّين بالأخبار، ويقابلهم في التسمية "أهل النظر" و"المتكلّمون"؛ ولم نستعمل مصطلح "الأخباريّين". وانظر في أهمّ مراحل تاريخ الفرقة والفرْق بين الأصوليّين والأخباريّين: AMIR-MOEZZI, et C. JAMBET, *Qu'est-ce que le shî'isme*? pp. 181 - 239; M. MOMEN, *An Introduction to Shi'i Islam*, pp. 117 - 118, 222 - 225.

(٥) القفاريّ، **أصول مذهب الشيعة**، ٢/ ١١٦٢ ـ ١١٦٣.

الأسطورة التي تخدعه بأنّه من طينة الاصطفاء فيعيش رهين الخرافة، يأكل الطينَ[١] ويلطم ويُخرج الخُمس ويستفتي ويزور.

٢ـ ٢ ـ من هو المؤمن؟

تروى عن الأئمّة أحاديث تعرّف الإنسان بانتمائه، والمؤمن هو من كان من الإماميّة. ويبدو من هذه الأحاديث أنّ الانتماء إلى الفرقة يمكّن المنتظم فيها من موقع في المجتمع، ولكنه لا يستقلّ بهويّته ووجوده ومصيره عن الإمام. عن الصادق قال: «المؤمن علويّ لأنه علا في المعرفة، والمؤمن هاشميّ لأنّه هشم الضلالة، والمؤمن قرشيّ لأنّه أقرّ بالشيء المأخوذ عنّا، والمؤمن عجميّ لأنّه استعجم عليه أبواب الشرّ، والمؤمن عربيّ لأنّ نبيّه صلّى اللّه عليه وآله عربيّ وكتابه المنزل بلسان عربيّ مبين، والمؤمن نبطيّ لأنّه استنبط العلم، والمؤمن مهاجريّ لأنّه هجر السيئات، والمؤمن أنصاريّ لأنّه نصر رسول اللّه وأهل بيت رسول اللّه، والمؤمن مجاهد لأنّه يجاهد أعداء اللّه في دولة الباطل بالتقيّة وفي دولة الحقّ بالسيف»[٢].

الصفات التي تعرّف المؤمن يمكن تقسيمها إلى أربعة أقسام. الأوّل فيه صفات ثلاث: علويّ وهاشميّ وقرشيّ؛ والثاني فيه ثلاث: عجميّ وعربيّ ونبطيّ؛ والثالث يشتمل على صفتين: مهاجريّ وأنصاريّ؛ والرابع فيه مجاهد. وتبدو في كلام الصادق ثلاثة جوانب متلازمة:

● **أوّلها** أنّ من الأوصاف ما يقوم على اشتقاق دلالات حادثة من معان ونسب قديمة أصبحت في صيغتها الأولى غيرَ مؤثّرة في الاجتماع، أو عاجزةً عن الاستمرار القويّ الفاعل وإن بقي لها في نفوس الناس ووجدانهم مكانة، أو مُدَّعاةً من جهات أُخَر تنافس فيها أئمةَ الإماميّة كمنافسةِ أعلام البيت العلويّ والبيت العباسيّ أئمّةَ الاثني عشريّة في النسب الهاشميّ؛ فتَعَيَّن إبقاء الرمز في مهاجريّ وأنصاريّ وقرشيّ وعلويّ وهاشميّ لمكانة هذه الصفات في وجدان المسلمين ووجب تغيير الدلالة لاستيعاب الحادث في الاجتماع، وجرى هذا الاستيعاب من طريقين: **الأولى** إلحاقُ مَن لم يكن

---

(١) انظر ما ينقله الشيخ المفيد عن طين قبر الحسين: **كتاب المزار**، تح. محمّد باقر الأبطحيّ، ص ص ١٤٣ ـ ١٤٩؛ القفاريّ، **أصول مذهب الشيعة**، ٢/ ٥٩٤ ـ ٥٩٩. وانظر فتاوى السيستانيّ في موقعه بجواز الأكل من طين كربلاء:

http://www.sistani.org/local.php?modules = nav&nid = 14&q = % C7% E1% D8% ED% E4&where = faq&status = total.

(٢) الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٤٦٧.

مِن أهل الصفات المذكورة نسبًا (قريش) أو تجربةً (الهجرة والنصرة) ليكون منهم بموالاة الإمام الذي أنشأ هذا النسب الجديد؛ و**الثانية** تجريدُ المدّعي للأنساب المذكورة من شرف انتسابه إليها لأنّه نسب لا ينفع صاحبه ما لم يقرَّ بالإمامة.

ويبدو هذا الأمر في موقف آخر يُنقل عن الصادق في خبر الرجلين المتخاصمين أحدهما من قريش والآخر من الشيعة، «فاستطال عليه القرشيّ بالقرشيّة واستخزى الرجل لقرشيّته، فقال أبو عبد اللّه: أجبْه فإنّك بالولاية أشرف منه نسباً»[1]. وفيه غايةٌ نفسيّة لطيفةٌ: تعويضُ غير القرشيّ عن نقصه في نسبه استعلاءً بانتمائه؛ ونتيجةٌ عقَديّة سياسيّةٌ: جعلُ الولاية محدّداً لهويّة الإنسان وانتمائه، وحينئذ ينفتح حديث "الإمامة في قريش" إلى معنى آخر هو: كلُّ مسلم قرشيٌّ بالإمامة، مع إبقاء فضل القرشيّة للأئمة دون غيرهم: يخلع الإمام نسبه على أتباعه ليلحقَهم به ويُسقطَ عنهم الأنساب التي تُستعمل لتهميشهم ونبذهم، ويتمسّك هو بقرشيّته لأنّه يستمدّ منها شرعيّةً وينسب بها إلى نفسه علمًا وبها يقارع نظراءه من القرشيّين. ولن يكون أتباعه إلاّ مدافعين عن قرشيّة إمامهم لأنّهم يعتبرونها شرط وجودهم وتفوّقهم واستمرارهم.

● ويُستكمل هذا الجانب الأوّل بجانب ثانٍ هو أنّ بعض الأوصاف يرمي إلى استيعاب غير العرب في المجتمع الإسلاميّ. وجرى الاستيعاب بمحْوِ الدلالة السلبيّة في النعت بالعجميّ واستبدالِ معنى "الذي استعجم عليه أبواب الشرّ" بمعنى "الذي لا يُبين"؛ وبمحْو الدلالة السلبيّة في النعت بالنبطيّ بفتح اللقب إلى خصلة من خصال التقديم والشرعيّة هي: العلم. وتُمكّن روايةُ المفيد للفارسيّ أيضاً، وتُعلّق تحقّق الهويّة على معاداة المخالف، فتعرِّف الأعجميّ بأنّه الذي "أعجم عن الدُّلاَم فلم يذكره بخير". ويُجرِّد العربيّ من منقبة الاستعلاء بجنسه ولسانه، لتصبح العروبة انتماء دينياً لا انتساباً بالجنس والدم، بل تصبح انتماء فِرقيّاً فيعرِّف العربيّ بأنّه الذي يعرب عن أهل البيت[2].

---

(١) الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٣٩٣. وانظر خبراً آخر مثل هذا: **الكليني**، ٨/٢٢٦ ـ ٢٢٣.

(٢) الصادق: «والمؤمن قرشيّ لأنّه أقرّ للشيء ونحن الشيء وأنكر اللاشيء: الدلام وأتباعه... والمؤمن عربيّ لأنّه أعرب عنّا أهل البيت... والمؤمن فارسيّ لأنّه يَفْرُسُ في الإيمان، لو كان الإيمان منوطاً بالثريّا لتناوله أبناء فارس، يعني به المتفرّس، فاختار أفضلها واعتصم بأشرفها»: المفيد، **الاختصاص**، ص ١٤٣. ولا يؤثّر اختلاف الأخبار في المعاني التي ذكرناها، فالظاهر أنّ أجوبة الأئمّة كانت تختلف باختلاف المقام ولكنّها تشترك في إثبات تفوّق الأئمّة، وتجريد أوصاف الأتباع من دلالاتها السلبيّة، ونسبة المخالف إلى الانتماءات المعيبة. انظر مع الخبرين المتقدّمين قول الكاظم: «الناس ثلاثة: عربيّ ومولى وعلج. فأمّا العرب فنحن، وأمّا المولى فمن والانا، وأمّا العلج =

● والجانب **الثالث** يتجلّى في تفسير معنى المجاهد. روى الصدوق عن أبيه أنّه قال: «حدّثنا سعد بن عبد اللّه عن محمّد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن أبي الحسن (ع) قال: قلت له: جعلت فداك إنّ رجلاً من مواليك بلغه أنّ رجلاً يعطي السيف والرمح في السبيل فأتاه فأخذهما منه، ثمّ لقيه أصحابه فأخبروه أنّ السبيل مع هؤلاء لا يجوز وأمروه بردّهما. قال: فليفعل. قال: قد طلب الرجلَ فلم يجده، وقيل له: قد شخص الرجل. قال: فليرابط ولا يقاتل. قال له: ففي قزوين والديلم وعسقلان وما أشبه هذه الثغور؟ فقال نعم. فقال له: يجاهد؟ قال: لا، إلاّ أن يخاف على ذراري المسلمين، أرأيتك لو أنّ الروم دخلوا على المسلمين لم ينبغ لهم أن يتابعوهم. قال: قال: يرابط ولا يقاتل فإن خاف على بيضة الإسلام والمسلمين قاتل فيكون قتاله لنفسه ليس للسلطان. قال: فإن جاء العدوّ إلى الموضع الذي هو فيه مرابط كيف يصنع؟ قال: يقاتل عن بيضة الإسلام لا عن هؤلاء لأنّ في اندراس الإسلام اندراس ذكر محمّد صلّى اللّه عليه وآله»[1].

لا يخلو موقف الشيعيّ من حرج نحسبه ناتجاً عن التردّد بين أمرينِ: **أوّلهما** الرغبة في الجهاد لما يشيع في الثقافة الإسلاميّة من حثّ على القتال في سبيل اللّه، ولما يمكن أن يوجدَ في نفوس أفراد من الفرقة من استعدادٍ للنصرة، ويأخذَها من ندم على القعود والمسلمون يقتّلون؛ والأمر **الثاني** طاعة الإمام بعدم القتال مع السلطان غيرِ الشيعيّ[2]. ويزداد الحرج إذا وُجِد من يعدّ آلة الحرب فيرفع عن المسلم كلفةً ويقطع له عذرًا ولا سيّما إذا كانت في بلاد المسلمين ثغورٌ تحتاج إلى حماية، فلذلك ألحّ السائل على إمامه إلحاحاً "لينتزعَ" منه إذناً في القتال، ولكنّ الإمام أمسك عن الإفتاء، وشرط

= فمن تبرّأ منّا وناصبنا»: الصدوق، **الخصال**، ص ١٢٣؛ ورواه **الكليني** باختلاف يسير: ٨/ ٢٢٦ ـ ٢٢٧. وانظر أيضاً قول الرسول لعليّ: «من أحبّنا فهو العربيّ، ومن أبغضنا فهو العلج»: شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٢٩٦.

وأمّا الدلام فقال المحقّقان في تفسيره: «الدلام اللاشيء، ويكنّى به عادة عن المنافق»: ص ١٤٣، الهامش ٥. وذكر ابن عبدالجليل أنّ النصيريّة تحتفل في التاسع من ربيع الأوّل من كلّ سنة بمقتل دُلام، ودُلاَم هو عمر بن الخطّاب: **الفرقة الهامشية**، ص ٤٩١. وفي مصنّفات الاثني عشريّة أخبار كثيرة في ذمّ عمر وتكفيره ترجّح أنّه المقصود باسم "الدلام" في حديث الصادق.

(١) الصدوق، **علل الشرائع**، ص ص ٦٠٣ ـ ٦٠٤. وانظر أيضاً قول الباقر: «لا أعلم اليوم جهاداً إلاّ الحجّ والعمرة والجوار»: **الكليني**، ١/ ٣٠٦.

(٢) عليّ بن أبي طالب: «لا يخرج المسلم في الجهاد مع من لا يؤمَن على الحكم، ولا يُنْفِذُ في الفيء أمر اللّه عزّ وجلّ، فإنْ مات في ذلك كان مُعينا لعدوّنا في حبس حقوقنا والإشاطة بدمائنا، وميتته ميتة جاهليّة»: الصدوق، **الخصال**، ص ٦٢٥.

الإذنَ في القتال بالخوف على بيضة الإسلام، وعلّل الشرطَ بالخوف على اندراس ذكر محمد وآله، أي اندراسِ ذكر الإمام نفسه، فقد كان يخشى أن يميل المقاتل من أتباعه في غير فرقته إلى من قاتل معهم، ويعملُ على إشعار كلّ فرد من الفرقة بأنّه في غير فرقته هويّةٌ مستقلّةٌ وأنّه على حقّ ما حفظ هذه الهويّة. ولو كان الأمر يتعلّق بالفرقة كلّها أو بالعدد الكثير منها ما خُشي عليها هذا الانحلال، فلذلك كان الإفتاء بقتال الشيعيّ عن نفسه إذا ضاق عنه فضاء القعود والمرابطة مخرجاً بين أسنَّة الحرج. وفي التقيّة بعد ذلك متّسع.

ومتى جمعنا بين الجوانب الثلاثة آل القول إلى نتيجة واحدة هي مركزيّة عقيدة الإمامة في تعريف المؤمن. وتبدو قيمة هذه النتيجة في اعتبار الولاية تجديداً للانتماء وإعلاناً للدخول في الإسلام حقّاً. ولعلّه يمكن القول أيضاً إنّ في قياس فضل الإنسان بتولّيه الأئمّةَ نسخاً لحديث: «لا فضل لعربيّ على عجميّ إلاّ بالتقوى»[1]، ليقال: لا فضل لإنسان إلاّ بالولاية. وأمّا التقوى في نفسها فليست مقياساً مستقلاً فهي من توابع الولاية لأنّها مشروطة بها.

ويُستفاد من بعض الروايات أنّ نسب المنتمي إلى الفرقة كان أداة يوظّفها مهندسو الفرقة لسياسة الأتباع. روى المفيد أنّ سعد بن عبد الملك دخل على الباقر «فبينا ينْشِجُ كما تنشج النساء... فقال له أبو جعفر (ع) ما يبكيك يا سعد؟ قال: وكيف لا أبكي وأنا من الشجرة الملعونة في القرآن؟ قال له: لست منهم، أنت أمويّ منّا أهل البيت. أما سمعت قول اللّه عزّ وجلّ يحكي عن إبراهيم: ﴿فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي﴾»[2].

الآيةُ في آخر الحديث تُبطل تأويل الشجرة في سورة الإسراء بنسب بني أميّة، وتبيّن أنّه لا معنى لتحديد هويّة الإنسان ومصيره بنسبه. ولكنّ الرواية تلهو عن هذا المعنى وتقرن نجاة الوليّ الأمويّ بمتابعة الإمام، وهي شكل من أشكال البداء المذكور في روايات الطينة. ويبدو الأمويّ بين تأويلين: الأوّل تأويل الشجرة بالنسب الأمويّ، والثاني تأويل متابعة إبراهيم بمتابعة الإمام، ولا أثر لأفعال الإنسان في تحديد هويّته

---

(١) الحرّاني، **تحف العقول**، ص ٣٠.

(٢) المفيد، **الاختصاص**، ص ٨٥. والآية من سورة إبراهيم: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الأَصْنَامَ، رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ ١٤/ ٣٥ ـ ٣٦. وانظر خبر الشجرة الملعونة في: المظفر، **دلائل الصدق**، ٣/ ٢٣٤؛ الحاكم الجشميّ، **فضائل الطالبيين**، ص ص١٠٩ ـ ١١٢. وخلاصته: رأى الرسول في المنام أنّ بني أميّة يتعاورون منبره فاغتمّ لذلك، فنزلت الآية: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ﴾ الإسراء ١٧/ ٦٠.

ومصيره، وإنّما هو الجبر الخالص المؤسَّسُ على أسطورة الطينة، الظاهرُ في انسحاق الوليّ بالموالاة التي هي تمام الطاعة، فقد جاء عن الصادق أنّ «السمع والطاعة أبواب الجنّة، السامع المطيع لا حجّة عليه، وإمام المسلمين تمّت حجّته، واحتجاجه يوم يلقى اللّه، لقول اللّه ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾»[1]. والنتيجة التي تنتهي إليها كلّ الروايات التي تُلحق الأتباع بنسب آل البيت وتجعلهم من أنفسهم[2] هي تحريرُ الوليّ من النقص الفطريّ فيه لهوان نسبه أو عجمته أو لعْنه في بعض الأخبار، وإشعارُه بأنّه يعيش في الدنيا على شفا الجنّة، فلذلك قال الصادق: «ما بين أحدكم وبين أنْ يغتبط إلاّ أن تبلغ نفسه ههنا، وأشار بيده إلى حَنْجَرَته... ثمّ تأوّل آية من الكتاب فقال: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾»[3]. ولا شكّ في أنّ الانتماء يمكّنه من موقع في المجتمع ولكنّه موقع بثمنٍ: أنْ يتخلّى الإنسان عن نفسه ويُلغي ذاته ويرهن الإمامَ إرادتَه واختيارَه وأفعالَه كلّها ويُعطي بيديْه لمهندسي العقيدة ويستسلم للخبر والتأويل والأسطورة[4].

٢ـ٣ ـ الابتلاء

مفهوم الابتلاء من المفاهيم الإسلاميّة التي وُظّفت كثيراً في تأسيس الجماعات وحفظ استمرارها، وله في القرآن وحديث الرسول وتجربته سند يزداد به قوّة وتأثيراً. وقد استعملت الجماعة الإسلاميّة الأولى نصوصاً تحثّ على الصبر على البلاء الشديد في "مجتمع المشركين" وتمدح الصابرين. ونُسبت إلى الأئمّة أقوال كثيرة عدّها علماء الفرقة تصويراً لتجربة واقعيّة عاشها كلّ إمام، فالمفترَض أنّ صبر الإمام على المكاره أعظم من صبر أتباعه، وأنّ ابتلاء الأولياء ليس إلاّ جزءاً من أجزاء كثيرة من ابتلاء أئمّتهم. فلذلك روى الصدوق عن الصادق أنّه قال: «إنّ في كتاب عليّ عليه السلام أنّ أشدّ الناس بلاء النبيّون ثمّ الوصيّون ثمّ الأمثل فالأمثل. وإنّما يُبتلى المؤمن على قدر أعماله الحسنة، فمن صحّ دينه وصحّ عمله اشتدّ بلاؤه، وذلك أنّ اللّه عزّ وجلّ لم يجعل الدنيا ثواباً لمؤمن ولاعقوبة لكافر. ومن سَخُفَ دينه وضعف عمله قلّ بلاؤه. والبلاء أسرع إلى المؤمن المتّقي من المطر إلى قرار الأرض»[5]. والمهمّ في خطابه أنّه

---

(١) **العيّاشي**، ٣/ ٦٥. والآية: الإسراء ١٧/ ٧١.

(٢) **العيّاشي**، ١/ ٣١٣؛ ٢/ ٤١٤.

(٣) **العيّاشي**، ٣/ ٦٥. والآية: النساء ٤/ ٥٩.

(٤) انظر أخبار ضمان الجنّة: **الكشّي**، ص ١٧١ ٤٣٠، ٤٣١، ٤٤٨، ٤٦٧، ٤٨٤، ٤٩٠.

(٥) الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٤٤؛ **الكليني**، ٢/ ٢٥٠ ـ ٢٥١، ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

لا يستثني من الابتلاء درجة ولا يستثني من الأتباع أحداً وإن هو أقرّ بالتفاضل. وتُربّى الأجيال في كلّ عصر على استحضار خطاب المحنة الذي أنتجه سلفُها، ويُراد بهذا التدبير المحافظة على تماسك الفرقة الناشئة أوالقليلة الممتحنة، وإقناع أتباعها بأنّ ما يلحقهم من ملاحقة وسجن وقتل... شرط تمحيصهم وتطهيرهم وأنّ لهم أسوة في الرسول والأئمّة.

نتيجة هذه التربية هي اختزالُ الرسالة وجمْعُها في مقالة الفرقة وعَدُّ المسلم المخالف "ذُرِّيَّةً" للمشرك المعادي للإسلام في نشأته الأولى. ولذلك تجمع الروايات بين طرفين متقابلين: المؤمن (الشيعيّ الإماميّ) والمعادي (المشرك ثمّ المخالف) الذي يُنعت بنعوت كثيرة. وقد رويت في هذا المعنى أحاديث كثيرة منها قول الصادق: «ما من مؤمن إلاّ وقد وكّل اللّه به أربعة: شيطاناً يغويه يريد أنْ يضلّه؛ وكافراً يغتاله؛ ومؤمناً يحسده، وهو أشدّهم عليه؛ ومنافقاً يتتبّع عثراته»[1]؛ فإذا أضفنا الأحاديث التي تؤكّد أنّ المرض والفقر والحاجة من علامات الإيمان[2]، تبيّن أنّ هذه الروايات تكيّف حياة الأتباع فتمكّن أعلام الفرقة من التأثير فيها بالإرشاد والنصح والمواساة والتصحيح والدعاء وسائر وجوه التأثير؛ وحينئذ تتسلّل الأسطورة وتُداخِل الإيمان بالقضاء والقدر. فقد روى الكليني أنّ الصادق قال: «إنّ في الجنّة منزلة لا يبلغها عبدٌ إلاّ بالابتلاء في جسده»[3]. وروى الصدوق خبراً أسطوريّاً ذكر فيه أنّ ملكين نزلا من السماء، فلمّا التقيا سأل كلّ ملك صاحبه عن العمل الذي بُعث فيه. فذكر الأوّل أنّه نزل ليحشر سمكة في البحر إلى أحد الجبابرة استدراجاً له، وقال الثاني: «بعثني اللّه عزّ وجلّ في أَعْجب من الذي بعثك فيه، بعثني إلى عبده المؤمن الصائم القائم، المعروف دعاؤه وصومه في السماء لأكفي قدره التي طبخها لإفطاره ليبلغ اللّه في المؤمن من الغاية في اختبار إيمانه»[4].

هذه الروايات تحصر الإنسان بين ابتلاءين: تجربة واقعيّة وبلاء مفترض؛ وتربّيه بالخوف، وتجعل أمنه هبة يتبرّع بها مهندسو العقيدة. أليس الإمام هو الذي ينتج نصوص الابتلاء، ويسمّي الكافر والمؤمن، ويحدّد علاقة الوليّ بمن حوله؟ أليس

---

(١) **الكليني**، ٢/ ٢٤٩.

(٢) «إنّ اللّه إذا أحبّ عبداً غتّه بالبلاء غتّاً»: **الكليني**، ٢/ ٢٥١. وانظر ما جاء في باب "ما أخذه اللّه على المؤمن من الصبر على ما يلحقه في ما ابتلي به": ٢/ ٢٤٨ ـ ٢٥٠؛ والأحاديث التي جمعها الحرّاني في ابتلاء المؤمن في كتاب: **التمحيص** (مطبوع مع **تحف العقول**)، ص ص ٣٨٥ ـ ٤٤٤.

(٣) **الكليني، ٢/ ٢٥٣.**

(٤) الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٤٦٥؛ وانظر أحاديث أُخَر في: **الكليني**، ٢/ ٢٤٨ ـ ٢٥٠.

علماء الفرقة هم الذين يشرحون أحاديث الإمام ويُورِثونها أجيال الأتباع؟ وبكلّ هذا تُصنع ثقافة المحنة ويُصبح الابتلاء سلوكاً اجتماعيّاً به تُختبَر الفرقة لغايات ثلاث:

● **الأولى** تبديلُ حال الخوف والضعف بالظهورعلى الأعداء، فتتعلّق الفرقة - واللام للجنس- بوعد مقطوع في القرآن أو حديث الرسول أو كلام الأئمّة والعلماء يُبشّر بغلبةِ أهل الحقّ على أهل الباطل. ومتى كانت قراءة الفرقة لقوّتها وواقعها دقيقة أمكن أن يؤدّي توظيف مفهوم الابتلاء إلى ظهورها. فإذا تخلّف هذا الشرط أدّى الابتلاء إلى الاضمحلال بأقدار تختلف باختلاف الزمان.

● **والثانية** تبرير حال الخوف والضعف بأنّها قضاء إلهيّ لتمحيص المؤمنين أو لحثّهم على الاعتبار وتحذيرهم من سوء عاقبة المعصية. وفي كلّ ذلك تعليل للأتباع وحماية للفرقة من الانحلال، فنتيجةُ التمحيص المرجوّةُ صناعةُ نخبة مؤمنة تسير بالعقيدة في الآفاق، وغايةُ الاعتبار المنتظرةُ مراجعةُ النفس والعودة إلى طريق الحقّ.

● **والثالثة** تنشئة أجيال الأتباع على افتراض عدوّ متربّص بالفرقة. وقد يكون هذا العدوّ فرقة مخالفة أو حاكما تسمّيه الفرقة ظالماً أو هوى في النفس متّبعاً أو شيطاناً مضِلاً. ولهذه النشأة أثر قويّ في تشكيل الوجدان الجمعيّ لأنّها تنفتح إلى أفق تبشيريّ في آخر الزمان ترتفع فيه المكاره فيقوم المهديّ ويَرجع العُتاة الأشرارُ والأتقياء والأبرار وينتصف المؤمنون ممّن ظلمهم انتصافاً. واللاّفت للنظر أنّ وجود الفرقة لا يستقيم إلاّ بوجود كافر يخترعه الإمام والعلماء بالجدل في مسائل العقيدة، ثمّ يروّجون اسمه في الأتباع وينهونهم عن مجالسته ومعاملته وعيادته. كأنّ التجربة الاجتماعيّة لا تستقيم إلاّ بتبادل العداوة المُقيمة[1] وإنْ كان أكثر الأتباع لا يحقّقون من مسائل النظر شيئاً ولا يشتغلون بها.

---

(١) من أغرب ما تحتجّ به الاثنا عشريّة في نقض فضائل أبي بكر رسالةُ **شرح المنام**، وهي رسالة كتبها الشيخ المفيد وقال في أوّلها: «رأيت في النوم كأنّي اجتزت في بعض الطرق، فرأيت حلْقة دائرة فيها ناس كثير فقلت: ما هذا؟ قالوا: هذه حلقة فيها رجل يقصّ. فقلت: من هو؟ قالوا: عمر بن الخطّاب»، ص ٢٤. ثمّ روى المناظرة بينهما في فضل أبي بكر من آية الغار [التوبة ٩/ ٤٠] وردّد ما ذكره في كتاب **الإفصاح**. وقال محمّد رضا الحسينيّ الجلاليّ في تقديمه للرسالة: «هذا المنام يدلّ على اختزان محتواه في ذهن الشيخ المفيد، وتركّزه فيه بحيث لم يفارقه في يقظة ولا منام»: ص ٤. ومحتواه هو تكفير أبي بكر وإخراجه من الإيمان (انظر ص ٣٠)، أي عداوة المُخالف عداوة شعوريّة ولا شعوريّة لا تفارق الشيعيّ البتّة.

٢ ـ ٤ ـ المخالف

تؤكّد الأحاديث المنسوبة إلى الأئمّة والأقوالُ المنقولة عن علماء الفرقة أنّ الإسلام هو التشيّع والتشيّع هو الإسلام، أمّا ما عداه فخروج عن الدين الصحيح بوجه من الوجود ودرجة من الدرجات. ويبدو أيضاً أنّ الفرقة ترى نفسها "أمّة الوسط" الناجية من ارتفاع الغالي وتقصير المقصّر، وأنّها الناطقة بالحقّ الممثّلة للإسلام. ولذلك فُسّر قول رسول اللّه: «اختلافُ أمّتي رحمة» باستفتاء الأئمّة واتّباعهم وتقليدهم، وعُدّت مخالفتهم انحرافاً عن الدين ومشاقّةً للحقّ الذي لا يُعرف إلاّ من طريقهم. «عن عبد المؤمن الأنصاريّ قال: قلت لأبي عبد اللّه (ع) إنّ قوماً يروون عن رسول اللّه (ص) [أنّه] قال: «اختلاف أمّتي رحمة». فقال صدقوا. فقلت: إن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب. قال: ليس حيث ذهبت وذهبوا، وإنّما أراد قول اللّه عزّ وجلّ ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾؛ فأمرَهم أنْ ينفروا إلى رسول اللّه (ص) ويختلفوا إليه فيتعلّموا [فيتعلّمون] ثمّ يرجعوا [يرجعون] إلى قومهم فيعلّموهم [فيعلّمونهم]. إنّما أراد اختلافهم في البلدان لا اختلافهم في دين اللّه، إنّما الدين واحد، إنّما الدين واحد»[1].

يُظهرُ فهم الآية على هذا النحو مركزيّةَ الإمامة[2] عندهم. فالإمام هو النائب عن الرسول بعد وفاته. ولكنّه فهم غير واقعيّ، أي إنّه لم يتحقّق في واقع تتعدّد فيه الفرق والديانات والأمم. فما كان للمنازعة بين الفرق أنْ ترتفع وإنْ سلّم المخالف بواحديّة الدين ولزم الموقف التأويليّ القديم القائل: «إنّ اختلاف الناس في الحقّ لا يوجبُ اختلاف الحقّ في نفسه»[3]؛ فقد جعلتْ كلّ فرقة طريقتها في الاختلاف مذهباً في الاعتقاد هو الحقّ عندها. وهذا الواقع المتميّز بالاختلاف اقتضى من الفرقة أن ترسم علاقتها بالمخالف، ونعني الفرق الإسلاميّة دون غيرها من المخالفين في الملّة[4].

تفاوتت الروايات في رسم العلاقة بالمخالف، فبدتْ أحياناً منفتحة، وبدت أحياناً

---

(١) الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٨٥. والآية: التوبة ٩/ ١٢٢.

(٢) هذا الأمر أشرنا إليه في مواضع كثيرة من الكتاب. وكان الأئمّة يوجبون على أتباعهم ضرورة الرجوع إليهم "ليحملوهم على القصد"، أي على التسليم للإمام، انظر: **العيّاشي**، ٢/ ١١.

(٣) البطليوسي، **الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم**، تح. محمّد رضوان الداية، دمشق، دار الفكر، ط٢، ١٤٠٣/ ١٩٨٣، ص ٢٧.

(٤) وأمّا المخالف في الملّة فالروايات فيه ليست كثيرة، وهي تتفاوت شدّةً وليناً في معاملته. انظر مثلاً: الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٥٤٠، ٦٠٠؛ **الكليني**، ٢/ ٦١٥ ـ ٦١٦، ٣/ ١١.

أخرى مسرفة في الانغلاق تدعو إلى مقاطعة من لم يكن من أهل الولاية، وتصرّح بلعنه، وتقطع بسوء منقلبه. ويمكن ردّ تفاوت الروايات إلى اختلاف الأزمنة التي ظهرت فيها، فنطق كلّ إمام بما يقتضيه زمانُه. ثمّ جعلت الفرقة تنتقي من أقوال أئمّتها ما يلائم واقعها المتغيّر، وصار لها في كلّ حال وواقعة مثال تقيس عليه ليبرّر المؤمن موقفه ويروّج المستفتى اختياره وفتواه. ويمكن التمييز بين موقفين من المخالف: أحدهما مقاطعته وعداوته، والثاني معاملته على وجوه متنوّعة.

جاءت في **الموقف الأوّل** أحاديث كثيرة، وسنختصر الكلام عليها لأنّها معروفة. عن «داود بن فرقد قال: قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام: ما تقول في قتل الناصب؟ قال حلال الدم. لكني أتّقي عليك؛ فإن قدرت أن تقلب عليه حائطاً أو تغرقه في ماء لكيلا يشهد به عليك فافعل. قلت: فما ترى في ماله؟ قال: تَوّه ما قدرت عليه»[1]. وأشدّ ما في هذا القول هو اعتبارُ المخالَفة مرادفاً للعداوة والإرصاد والتربّص، وحصرُ حقّ الحياة للأولياء، وادّخارُ النجاة لهم دون غيرهم. وهو موقف لا يُستغرب ممّن يسوّي المقالة بالحقّ، ولا يعترف بوجود الآخر أو يكفّرَه.

وجاءت في **الموقف الثاني** أحاديث مهمّة، ويبدي بعضها موقفاً وسطاً بين الولاية والبراءة. روى الصدوق أنّ الصادق قال: «لا تسألوهم فتكلّفونا قضاء حوائجهم يوم القيامة»؛ و«لا تسألوهم فتكونوا لهم الوسيلة إلى رسول اللّه يوم القيامة»[2]. وتَرْجم لهما بقوله: «العلّة التي من أجلها يُكره تكليف المخالفين للحوائج». ولم يقطع في

---

(١) الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٦٠١. وروى الكشّيّ أنّ أبا بجير عبداللّه بن النجاشيّ، وكان يرى رأي الزيديّة، سأل عبداللّه بن الحسن عن ثلاثة عشر رجلاً من الخوارج قتلهم، قال: «فلم يكن عنده فيها جواب وعظّم عليّ وقال لي: أنت مأخوذ في الدنيا والآخرة». ثمّ مضى إلى الصادق فسأله كيف قتلهم فقال: «منهم من كنت أصعد سطحه بسلّم حتّى أقتله، ومنهم من دعوته بالليل على بابه فإذا خرج عليّ قتلته، ومنهم من كنت أصحبه في الطريق فإذا خلا لي قتلته». فقال له الصادق: «يا أبا بجير لو كنت قتلتهم بأمر الإمام لم يكن عليك في قتلهم شيء، ولكنّك سبقت الإمام، فعليك ثلاث عشرة شاة تذبحها بمنى ولتصدّق [وتَتَصَدَّقُ] بلحمها لسبقك الإمام، وليس عليك غير ذلك»: **الكشّيّ**، ص ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣. وفي الخبر ـ إن صحّ ـ ثلاثة جوانب تخرّب المجتمع: **أوّلها** أنّ القتل كان اغتيالاً بسبب المخالفة في العقيدة، وجوّز الإمام الاغتيال لجمع الأتباع وتكثير الناصر؛ **والثاني** أنّ القاتل بدّل عقيدته للفرار من تبعة جرائمه؛ **والثالث** أنّ المخالف لا يساوي إلاّ شاة تُذبح تكفيراً عن ذنب سبْقِ الإمام، وأمّا القتل فلا شيء فيه. وبهذا الوصف تصبح العقيدة آلة تغتال الإنسان وتقرّب القاتل إلى اللّه بسفحه دمَ المخالف، وهو مسلم. وانظر أيضاً ما جاء في الواقفة: **الكشّيّ**، ص ص ٤٥٥ ـ ٤٦٣.

(٢) الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٥٦٤.

الترجمة بالتحريم وإن جاءت الرواية بصيغة النهي. وبالترجمة يُستدَلّ على أنّ اقتضاءات الاجتماع هي التي تكيِّف أقوال الإمام على نحو يلائم اجتماع الفرقة، وأنّ نصوص الأمر والنهي لا تنشأ خارج الاجتماع ولا تشكّله على نحو مفارق. فإذا صرّح المخالف بعقيدته المباينة "للحقّ" فلم يمكن تولّيه ولم تسعْ معاملته وأحوج إليه الاجتماعُ حُمِلَتْ الاستعانة به على أنّها عمل مكروه. وهذه الكراهة لا تنفي العداوة، ولكنّها لا تمنع معاملة المخالف لأنّ المنع يعني أحد أمرين: فإمّا التضييق على الشيعيّ الاثني عشريّ حتّى تنقطع سبيله دون انتظام اجتماعه انتظاماً دقيقاً. وإمّا خرقُ النهي الصادر عن الإمام، إنْ صدر، وسؤالُ المخالف والاستعانة به، فتكون تلك الاستعانة شكلاً من أشكال التحلّل من الانتماء إلى الفرقة. فلذلك حُمل النهي على الكراهة لا على التحريم، وعُلِّل النهي في كلام الإمام بعدم الرغبة في أن يكون الرسول والأئمّة شفعاء المخالفين يوم القيامة، وهذا التعليل من حسن سياسة الأتباع المطمئنّين إلى أنّهم مخصوصون بشفاعة أئمّتهم. أي إنّ ما يقع في حياة الناس هو عقد العلاقات بغير ما يقتضيه إجراء المقالة العقديّة من براءة، ثمّ يأتي مهندسو العقيدة فيسمّون النهي كراهة، ويصرفون اهتمام الأتباع من تجربة متعيّنة إلى آخرة مؤجّلة. وكلّ ما أصاب المؤمن من أذى عُلّل بالابتلاء، وكلّ ما أخذه من ضيق وازاه في الاعتبار فرَج موعود.

ورُوِي أيضاً أنّ الباقر قال: «إذا كان الرجل على يمينك على رأي ثمّ تحوّل على يسارك، فلا تقل إلاّ خيراً ولا تبرأ منه حتّى تسمع منه ما سمعت وهو على يمينك، فإنّ القلوب بين إصبعين من أصابع اللّه يقلّبها كيف يشاء، ساعة كذا وساعة كذا. وإنّ العبد ربّما وُفّق للخير»[1].

هذه الرواية شاهد على التسامح والاعتدال، وفيها استعداد لمعاملة المخالف ولترْك البراءة منه إلى حينٍ وإنْ هي لم تعترفْ به. وهذا الاستعدادُ حالة وسطى بين الولاية والبراءة، والحالة الوسطى هامش يمكّن من معاملة المخالف معاملةً يقتضيها اجتماع الفرقة في البيع والشراء والسفر... وأمّا التبرير المذكور في كلام الباقر: "القلوب بين إصبعين من أصابع اللّه" فيُخفي المطلب الاجتماعيّ في الرواية؛ فالأمر لا يتعلّق عند الشيعيّ الباحث لنفسه عن موطئ قدم في المجتمع بقلبٍ يقلَّب ساعةً كذا وساعةً كذا، ولكن بالبحث عن مجال لمعاملة الآخر المخالف وإن ضاق هذا المجال. ونرجّح أنّ الموقف الذي تدعو إليه هذه الرواية يُتّخذ في أيّام السلم وعند مشاركة المخالف في شؤون الاجتماع مشاركةً قاعدتُها انتماءُ الفريقين إلى دين واحد أي

(١) الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٦٠٤.

الإسلام. فلذلك اختفى القول بعقيدة الطينة لما فيها من قطع بهلاك المخالف، واختفى القول بالتقيّة لما فيها من عداوة كامنة، وأظهرت الرواية دعوة ليّنةً إلى عدم إجراء المقالة الاعتقاديّة إجراءً يقطع العلاقات الاجتماعيّة وإن هي قرنت الحقّ بمقالة الشيعيّ الاثني عشريّ الذي سُمّي أهلَ الخير في قوله: "إنّ العبد ربّما وُفّق للخير"، أي لمقالة الفرقة. وبهذه المعاملة الليّنة يُصنع مجال من الأمن الاجتماعيّ يمكّن الأتباع من تدبير شؤون حياتهم المقتضية لعلاقات تفيض عن حدود الفرقة. ويلاحظ في حديث الباقر إغفال ما يحتمله الحديث من تشبيه في قوله: "بين إصبعين من إصابع اللّه". نعم، العبارة يسعها التأويل[1]، ولكنّ المهمّ فيها أنّ الاهتمام بالشأن الاجتماعيّ يحجب ما تختزنه العبارة من خلاف عقديّ، ويبدي استقلال الاجتماع الإنسانيّ عن المقالة في الصفات الإلهيّة من غير حاجة إلى إكفار[2].

ويتأخّر أحياناً نسبُ الولاية فتنعقد العلاقة بين الإماميّ والمخالف بنسب القرابة. فقد رُوي أنّ إسحاق بن عمّار سأل الرضا عن إطعام عشرة مساكين أو ستّين مسكيناً هل يُجمعُ أم لا؟ فقال: «لا، ولكن يُعطى إنسانٌ إنسانٌ، كما قال اللّه». ثمّ سأله: «فيُعطي الرجل قرابته إذا كانوا محتاجين؟ قال: نعم. قلتُ: فيعطيها إذا كانوا ضُعفاء من غير أهل الولاية؟ فقال: نعم، وأهل الولاية أحبّ إليّ»[3]. وقوله: "من غير أهل الولاية" معناه من الذين لم يعتنقوا المقالة فلم يستحقّوا إحساناً. وخروجهم من الولاية على حاجتهم وضعفهم يعني أنّ إطعامهم لا يُراد به استئلافهم، ولكنّ تُقدّم القرابة

---

(١) وإنْ كان بعيداً كقول الصدوق: «قوله بين إصبعين من أصابع اللّه، يعني بين طريقين من طرق اللّه، يعني بالطريقين طريق الخير وطريق الشرّ. وإنّ اللّه عزّ وجلّ لا يوصف بالأصابع ولا يشبّه بخلقه»: **علل الشرائع**، ص ص ٦٠٤ ـ ٦٠٥.

(٢) انظر الأحاديث الكثيرة الواردة في وقوع الصدقة في يد اللّه قبل وقوعها في يد العبد، ومنها قول الصادق: «كان أبي إذا تصدّق بشيء وضعه في يد السائل ثمّ ارتجعه منه فقبّله وشمّه ثمّ ردّه في يد السائل؛ وذلك أنّها تقع في يد اللّه قبل أنْ تقع في يد السائل»: **العيّاشي**، ٢/ ٢٥٦ ـ ٢٥٧؛ وانظر أيضاً: **العيّاشي**، ١/ ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(٣) **العيّاشي**، ٢/ ٦٨. رُويت أخبار كثيرة في حسن معاملة أهل الولاية، ونرى أنّها تحتاج إلى دراسة مستقلّة لأنّها تبيّن منهج مهندسي العقيدة في سياسة الأتباع، وتُوسّع إطار الاعتقاد لتستقيم شؤون الدنيا بما يبدو أحياناً مخالفاً لما استقرّ عليه العمل عند المسلمين، فظاهرها عمل بولاية الدين وحقيقتها عمل بولاية الدنيا. ومنها: «عن صفوان الجمّال قال: قلت لأبي عبد اللّه (ع): بأبي أنت وأمّي، تأتيني المرأة المسلمة قد عرفتني بعملي وعرفتها بإسلامها وحبّها إيّاكم وولايتها لكم، وليس لها مَحرم. قال: فإذا جاءتك المرأة المسلمة فاحملْها، فإنّ المؤمن مَحرَم المؤمن. وتلا هذه الآية: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾»: **العيّاشي**، ٢/ ٢٤٢. والآية: التوبة ٩/ ٧١.

والصداقة لأنّ الاجتماع لا يحتاج في انتظامه إلى أنْ تتوقّف العلاقات بين الناس على المقالة العقديّة وإنْ زعمت ذلك الروايات الكثيرة في إكفار المخالف والبراءة منه ولعنه وترك مجالسته.

ويتّسع مجال معاملة المخالف فتنعقد فيه علاقات اجتماعيّة أوثق من البيع والشراء، فقد روى العيّاشيّ عن زرارة أنّه قال للصادق: «أتزوّج المرجئة أو الحروريّة أو القدريّة؟ قال: لا عليك بالبلْه من النساء. قال زرارة: فقلت: ما هو إلاّ مؤمنة أو كافرة؟ فقال أبو عبدالله (ع): فأين أهل الاستثناء؟ قول الله أصدق من قولك: ﴿إلاَّ المُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالوِلْدَانِ﴾[1]. وفسّر في أحاديث أُخَر "المستضعفين" بأنّهم الذين يصلّون ويصومون ولا يعرفون الإمامة في غير الأئمّة ولكنّهم لا يعرفون أعيان الأئمّة، والمرأةُ والخادمُ والعبد الذين لا يدرون إلاّ ما قيل لهم، والشيخُ الفاني والصبيّ الصغير، وأنكر أنْ يكون الرجل الخصِم الجدِل القادر على البيع والشراء من المستضعفين[2].

الظاهر من الأخبار أنّها تستثني الذين يُخشى منهم على الأتباع أنْ يستدرجوهم إليهم[3]، وأنّ هذه العلاقات الناشئة على هامش الولاية مع الذين لم تتمّ معرفتهم وعلى غير ولاية مع الذين يقلّدون كانت محاولة من الفرقة لبثّ مقالتها خارج مجالها[4]، فيكثر أتباعها، ويشعر السائرون بالمقالة بأنّ لهم "ديناً حيّاً" يهدون إليه

(١) **العيّاشي**، ١/ ٤٣٢ ـ ٤٣٣. والآية: النساء ٤/ ٩٨.

(٢) **العيّاشي**، ١/ ٤٣٤ ـ ٤٣٥. وانظر "باب المستضعف" في: **الكليني**، ٢/ ٣٨٥ ـ ٣٨٧.

(٣) روى زرارة أنّه سأل الباقر عن "مناكحة الناس" فدعاه إلى أن يتزوّج البلهاء من النساء، قال زرارة: «فقلت: من هي على دين سالم بن أبي حفصة؟ [وهو من أعلام الزيديّة: من البتريّة، ت ١٣٧هـ] قال: لا. فقلت: من هي على دين ربيعة الرأي؟ [وهو من فقهاء المدينة، ت ١٣٦هـ] فقال: لا. ولكن العواتق اللواتي لا ينصبن كفراً ولا يعرفن ما تعرفون»: **الكليني**، ٢/ ٣٨٤. وانظر بقيّة الحديث، وفيها امتنع الباقر عن تسمية هؤلاء كفّاراً وأرجأهم، فإن أدخلهم الله الجنّة فبرحمته، وإن ساقهم إلى النار فبذنوبهم: ٢/ ٣٨٥.

وقال الصدوق: «ولا تتزوّج الناصبيّة، ولا تزوّج ابنتك ناصبيّاً، ولا بأس أن تتزوّج في الشكّاك ولا تزوّجهم، فإنّ المرأة تأخذ من أدب زوجها ويقهرها على دينه»: **المقنع**، ص ١٠٢. وانظر خبراً شديداً في النهي عن مساعدة الناصب: **الأصول الستّة عشر**: **أصل زيد النرسي**، ص ٥١.

(٤) من شواهد العمل على استدراج المخالف إلى موالاة الإمام والانتظام في الفرقة تصحيحُ صلاته وصومه وحجّه وكلّ عمله الذي عمله قبل المعرفة، فيؤجر عليه ولا يعيدُ منه شيئاً إلاّ الزكاة فإنّه يعيدها: **الكليني**، ٣/ ٥٤٥ ـ ٥٤٦، ح١، ح٥. لا يحتاج مهندسو العقيدة إلى صلاة الناس وصومهم وحجّهم، ولكنّهم يحتاجون إلى أموالهم؛ وربّما استعمل المخالف التقيّة ودخل في الفرقة، فكان الأمر بإعادة إخراج الزكاة في أهل الولاية عقبة على صراط الانتماء لا يجوزها إلاّ من صحّت توبته.

الناس، مع ما يصيبه كلّ امرئ لنفسه. وتدلّ أحاديث أُخَر على أنّ الاستثناء لا يخصّ من لا يُخشى منه على الأتباع، وأنّ المخالفة في المقالة العقديّة لا توجب البراءة[1].

ويُستفاد من الروايات أيضاً أنّ الصادق كان يخالف المعتزلة في منْ لم يكن مؤمناً ولا كافراً، فلا يسمّيه فاسقاً، ولا يحكم بخلوده في النار إنْ مات قبل التوبة؛ ويرجئ أمره إلى اللّه، فإنْ عفا عنه فبرحمته وإنْ عذّب فبعدله[2]. وهذا التزامٌ بظاهر القرآن[3] وقولٌ بمقالة السلف. بيد أنّه لم يعلّق الإيمانَ على الاستجابة للأوامر بفعل الطاعات، والكفرَ على فعل الكبائر، وإنّما رتّب الكفر والإيمان على الولاية، ففارق بهذا التحديد مقالة السلف وأبان عن أصل المقالة الشيعيّة.

ويبدو في كلام للصادق أمر آخر مهمّ، فقد سئل عن آية ﴿إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ﴾ فقال: «هم أهل الولاية». «فسُئل أيّ ولاية؟ فقال: أما إنّها ليست بولاية في الدين، ولكنّها الولاية في المناكحة والموارثة والمخالطة، وهم ليسوا بالمؤمنين ولا بالكفّار، وهم المُرجون لأمر اللّه»[4]. فميّز بين ولاية الدين التي تفْرق بين الأولياء والأعداء، وولايةِ المناكحة والموارثة والمخالطة. والكلمةُ الأخيرة تحتمل كلّ وجوه المشاركة في الشأن الاجتماعيّ. والزواجُ بالسنّيّة ووراثتُها وتوريثها ومبايعةُ الخارجيّ ومصاحبةُ المعتزليّ ومزاملةُ الناصب في السفر[5]... معاملاتٌ اجتماعيّة تعني تعليق الولاية الدينيّة القاضية بكفر هؤلاء ليستقيم الاجتماع، بل تعني تعطيل المقالة العقديّة حتّى تصبح مقالة مجرّدة لا أثر لها في الحياة اليوميّة. فكيف يستطيع الإماميّ ـ إنْ لم يعطّلها ـ أنْ يعاشر زوجته المعتزليّة أو الزيديّة أو السنيّة وهو يعلم أنّها لا ترى إمامة ولا ولاية،

---

(1) عن زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: قلت له: «من وافقنا من علويّ أو غيره تولّيناه، ومن خالفنا برئنا منه من علويّ وغيره. قال: يا زرارة، قول اللّه أصدق من قولك، أين الذين ﴿خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا﴾»: **العيّاشيّ**، 2/ 255. وانظر أيضاً خبر الذي يتولّى الصادق ويقول بالقدر: **العيّاشيّ**، 2/ 255 ـ 256.

(2) **العيّاشي**، 1/ 435.

(3) ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾؛ ﴿وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾: التوبة 9/ 102، 106. وانظر استشهاد الباقر بهذه الآية في مجادلة زرارة: **الكليني**، 2/ 385. ح2.

(4) **العياشي**، 1/ 434، 1/ 418 ـ 419؛ **الكليني**، 2/ 386.

(5) كان عبداللّه بن يزيد الإباضيّ أحد الذين جادلوا هشام بن الحكم في الإمامة في مجلس يحيى بن خالد البرمكيّ، وقال الصدوق الذي روى المناظرة: «وحضر عبداللّه بن يزيد الإباضيّ وكان من أصدق الناس لهشام بن الحكم، وكان يشاركه في التجارة، فلمّا دخل هشام سلّم على عبداللّه بن يزيد من بينهم»: **كمال الدين**، ص 339.

وأنّها تنكر الغيبة وتسمّيها خرافة، وتخالفه في الصفات والرؤية والاستواء والعرش، ويعلم أيضاً أنّها سترثه إنْ هلك قبلها، وأنه سيرثها[1].

٢ـ ٥ ـ التقيّة

التقيّة سلوك يستعمله الإمام والأتباع بستر العقيدة عند خوف وقوع الضرر[2]. ويُستفاد من الأخبار أنّ تقيّة الإمام تقع على ثلاثة وجوه:

● **الأوّل** إثباتها، أمراً بلزومها ونهياً عن رفعها. وقد رُويت عن الأئمّة أخبار كثيرة تبدو فيها التقيّة كالصلاة، ركناً من أركان الدين، بل رُوي عن الرضا قوله: «لا إيمان لمن لا تقيّة له»[3].

● **والثاني** الممارسة، في معاملة الأعداء ومَن لا تُعلَم أمانته من الشيعة. «عن داود الرقّيّ قال: كانت الشيعة تسأل أبا عبدالله (ع) عن لبس السواد. قال: فوجدناه قاعداً عليه جبّة سوداء وقلنسوة سوداء وخفّ أسود مبطّن بسواد. قال: ثمّ فتق ناحية منه وقال: أما إنّ قطنه أسود، وأخرج منه قطناً أسود ثمّ قال: بيّض قلبك والبس ما شئت»[4]. وعقّب الصدوق على الحديث بأنّ فعل الصادق كان تقيّة لأنّه «كان متّهما

---

(١) ظاهر الأخبار التي أوردناها في البُله والمستضعفين يدعو إلى استثناء أهل المقالات المخالفة من ولاية المناكحة. ولكن تدلّ أخبار أُخَر على أنّ الباقر والصادق خاصّة كانا يميلان إلى توسيع دائرة معاملة المخالف. ومنها أنّ الصادق سأل جماعة من أتباعه عن خدمهم ونسائهم وأهليهم وعن أهل الطريق وأهل المياه وعن الحجّاج والطوّاف هل يشهدون أنْ لا إله إلاّ الله وأنّ محمّداً رسول الله؟ وهل يصلّون ويصومون ويحجّون؟ وهل يعرفون ما عليه أصحابه، أي القول بالإمامة؟ وكان يسألهم في كلّ مرّة عن قولهم فيهم، ويجيبه أحدهم: من لم يعرف هذا الأمر فهو كافر. فقال الصادق منكراً: «سبحان الله! هذا قول الخوارج»: **الكليني**، ٢/ ٣٨٢ ـ ٣٨٣.
ونقل عبدالله محمّد إسماعيل أنّ الخوئي قال في مخالفي الاثني عشريّة: «الصحيح الحكم بطهارة جميع المخالفين للشيعة الاثني عشريّة وإسلامهم ظاهراً، بلا فرق في ذلك بين أهل الخلاف وغيرهم، وإن كانوا في الحقيقة كافرين، وهم الذين سمّيناهم بمسلم الدنيا وكافر الآخرة»: **تعليقات على الإمامة**، ص ص ٨ ـ ٩. وإنّما حكم بإسلامهم في الدنيا ليستقيم الاجتماع، فإذا صاروا إلى الآخرة وارتفعت الحاجة إليهم سُمّوا كافرين وأُلقوا في النار.

(٢) المفيد، **أوائل المقالات**، ص ١١٨؛ ثامر هاشم حبيب العميدي، **واقع التقية عند المذاهب والفرق الإسلامية من غير الشيعة الإمامية**، بيروت، مطبعة النهضة، نشر مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، ط١، ١٤١٦/ ١٩٩٥، ص ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٣) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٣٤٦؛ **الاعتقادات**، ص ص ١٠٧ ـ ١٠٩؛ **الخصال**، ص ٢٢؛ شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٤٢٧؛ الطبرسيّ، **مشكاة الأنوار**، ص ص ٤٦ ـ ٤٩.

(٤) الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٣٤٧.

عند الأعداء [أي: العبّاسيين] أنّه لا يَرى لبس السواد فأحبّ أن يتّقي بأجهد ما يمكنه لتزول التهمة عن قلوبهم فيأمن شرّهم». واستدلّ بارتداءِ الصادق مِمْطراً أحد وجهيه أبيض والآخر أسود عند لقاء أبي العبّاس السفّاح وقولِه لحذيفة بن منصور: «أما إنّي ألبسه وأنا أعلم أنّه من لباس أهل النار». ثمّ قال الصدوق معقّباً: «لبسه للتّقيّة، وإنّما أخبر حذيفة بن منصور بأنّه لباس أهل النار لأنّه ائتمنه، وقد دخل إليه قوم من الشيعة يسألونه عن السواد ولم يثق إليهم في كتمان السرّ فاتّقاهم فيه»[1].

● **والثالث** الإفتاء، بتنويع الأقوال في جواب الأتباع عن المسألة الواحدة، وبالدعوة إلى التعامل بأحكام المخالفين تعمية عليهم. ومن التنويع ما رواه ثعلبة بن ميمون عن زرارة «عن أبي جعفر...قال: سألته عن مسألة فأجابني. قال: ثمّ جاء رجل فسأله عنها فأجابه بخلاف ما أجابني. ثمّ جاء رجل آخر فأجابه بخلاف ما أجابني وأجاب صاحبي. فلمّا خرج الرجلان قلت له: يا ابن رسول اللّه، رجلان من أهل العراق من شيعتك قدما يسألان فأجبت كلّ واحد منهما بغير ما أجبت به الآخر. قال: فقال: يا زرارة: هذا خير لنا وأبقى لنا ولكم، ولو اجتمعتم على أمر واحد لقصدكم الناس»[2]. ونُسب إلى الصادق أنّه قال لمن سأله عن سبب تنوّع أجوبته في المسألة الواحدة: «إنّا نجيب الناس على الزيادة والنقصان»[3]. وأمّا الدعوة إلى مخالطةِ المخالفين والعملِ بأحكامهم ففيها أحاديث كثيرة منها قول الصادق: «إذا كنتم في أئمّة الجور فامضوا في أحكامهم ولا تشهروا أنفسكم فتُقتلوا. وإن تعاملتم بأحكامهم كان خيراً لكم»[4].

الأحاديث المرويّة في تقيّة الإمام تُبرَّر في مصنّفات الفرقة بحرصه على حفظ نفسه وحفظ أتباعه. ويُفهم من تنويع الفتاوى والإجابة على الزيادة والنقصان أنّ جواب الإمام عن المسألة الواحدة ينبغي أن يكون قابلاً لزيادة أمر أو تكليف إذا رأى الإمام إمكان ذلك أي في حال الأمن وارتفاع العمل بالتقيّة، ولنقصانِ ذلك الأمر أو التكليف عند التقيّة[5]. أي إنّ فتوى الإمام لأتباعه فيها هامش من المرونة يمكّنهم من تقليب كلامه على وجوه يقتضيها الاجتماع المتقلّب المتحوّل من غير حاجةٍ إلى الخروج عن فتواه ولا شعورِ بالحرج في مواجهة حدثان العمران. وفي هذه الممارسة جانب آخر مهمّ هو أنّ مرونة

(١) الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٣٤٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٩٥.
(٣) **الكليني**، ١/١١٩.
(٤) الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٥٣١.
(٥) القفاري، **أصول مذهب الشيعة**، ص ٩٨٥، وفيه شرح من المازندراني.

الفتاوى مطلوبة للإمام أيضاً ليتخلّص من أسئلة الأتباع الحيارى عند اختلاف أجوبته في المسألة الواحدة، وليتمكّن من محاصرة ناشئ الأسئلة وجديد القضايا. فمتى سُئل عن مسألة حادثة ليس له فيها قول حاضر أجاب بما يحفظ له مكانته وشرعيّته ويمكّن السائل من الانتظام في المجتمع والبقاء في المذهب، حتّى إذا قلّب الرأي في المسألة وبدا له فيها قول آخر حمل القول الأوّل على التقيّة ونسخه بالثاني. ولنا في المنسوب إلى الأئمّة ما يعلّل هذا الفهم، فـ«عن أبي عبيدة عن أبي جعفر قال: قال لي: ما تقول لو أفتينا رجلاً ممّن يتولاّنا بشيء من التقيّة. قال: قلت له: أنت أعلم جُعلت فداك. قال: إن أخذ به فهو خير له وأعظم أجراً. وفي رواية أخرى: إن أخذ به أوجر وإن تركه والله أثم»[1]. وهذا الحديث يتمّه قول الصادق أيضاً: «خذوا بالأحدث»[2]، وهو وارد في سياق الحديث عن الأحدث من آراء إمامين أو أكثر، ولكنّه لا ينفي الأحدث من كلام الإمام الواحد بل لا بدّ من حمله على هذا المعنى أيضاً لئلاّ يسبّب اختلافُ أقواله اضطراب الاجتماع وفساده. فالتقيّة إذن طريقة خفيّة للتصحيح الذاتيّ الذي يمارسه الإمام على نفسه، أي إنّ الأمر يتعلّق باتّقاء الشيعيّ لأعدائه ليتسلّل بينهم ويقيم فيهم وباتّقاء الإمام لأتباعه لتسير أحكامه فيهم وتتشكّلَ بتغيّر هيآت اجتماعهم[3] وهو إمامٌ مفترضُ الطاعة يأخُذُ علمه ويبثّه بإلهام من الله لا بنظر وتحصيل!

ويبيّن هذا التدبير أنّ التقيّة استعملها مهندسو العقيدة لقيادة الأتباع؛ واستعملها علماء الفرقة لقراءة الأخبار المنسوبة إلى الأئمّة، وللتوفيق بينها توفيقاً يواري اضطرابها[4]؛ ووظّفها الأتباع للتوسيع على أنفسهم في معاملة المخالف.

والغاية المعلنة من التقيّة هي تمكين الأتباع من الاستمرار في مجتمع مُعاد[5].

---

(١) **الكليني**، ١/ ١١٩.

(٢) المصدر نفسه، ١/ ١٢١.

(٣) انظر ما قاله سليمان بن جرير عن تقيّة الأئمّة واختلاف أجوبتهم: النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ص ٦٥ ـ ٦٦؛ الرازي، **المحصّل**، ص ٢٤٩. واستعان مهندسو العقائد على أتباعهم بقاعدة أخرى هي أنّه على الأتباع السؤال وليس على الأئمّة الجواب: **تفسير القمّي**، ٢/ ٤٢ ـ ٤٣. وفي هذه القاعدة هامش من الحريّة يمكّن الإمام من تقليب الرأي قبل إبدائه حتّى لا يطّلع السائل على زلل لا يُستبعد أنْ يُزِلّه عن المقالة.

(٤) القفاري، **أصول مذهب الشيعة**، ص ص ٩٨٨ ـ ٩٨٩.

(٥) الصادق: «أيّما مسلم سُئل عن مسلم فصدق فأدخل على ذلك المسلم مضرّة كُتب عند الله من الكاذبين. ومن سُئل عن مسلم فكذب فأدخل على ذلك المسلم منفعة كُتب عند الله من الصادقين»: المفيد، **الاختصاص**، ص ٢٢٤.

وانظر أيضاً: S. H. M. JAFRI, *Origins and Early Development of Shia Islam*, pp. 299 - 300.

ومجرّد إخفاء العقيدة والتصريح بما يخالف الاعتقاد حفظاً للبقاء في حال الخوف أمرٌ لا تختصّ به الاثنا عشرية وحدها. ولذلك تنكر الإماميّة على أهلِ السنّة شدّتها في النكير عليها لممارسة التقيّة وهي تمارسها عند الحاجة إليها؛ ولكن يبيّن النظر في أحاديث التقيّة أنّها ليست مجرّد كساء يستتر به الشيعيّ ليأمن الأذى والقتل. «عن عليّ ابن أسباط قال: قلت له [يعني الرضا] (ع) حدث الأمر من أمري لا أجد بدّاً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك؟ قال: فقال: إيت فقيه البلد، فإذا كان ذلك فاستفته في أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخُذ بخلافه فإنّ الحقّ فيه»[1].

وجاء في **علل الشرائع** حديث يبرّر السلوك الذي دعا إليه الرضا، فروى الصدوق عن أبي إسحاق الأرجانيّ أنّ الصادق قال له: «أتدري لِمَ أمرْتكم بالأخذ بخلاف ما تقول العامّة؟ فقلت [الأرجانيّ] لا ندري. فقال: إنّ عليّاً (ع) لم يكن يدين اللّه بدين إلاّ خالف عليه الأمّة إلى غيره إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام (ع) عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم جعلوا له ضدّاً من عندهم ليلبّسوا على الناس»[2].

هذا التبرير لا يخفى بُعده، ويمكن الاقتصار في ردّه على نظرة سريعة في المناقب التي تجمعها مصنّفات الاثني عشريّة لعليّ، ومنها أنّ عمر، ألدّ خصوم عليّ من الخلفاء -زعموا-، لم يكن يقضي قضاء إلاّ بإذن عليّ، والعبارة في هذا السياق مشهورة: "لولا عليّ لهلك عمر"[3]. فإذا كان عليّ يُستقضى في عهد ألدّ خصومه ويُعمل بقضائه فبعيد أن تضيع أحكامه. ولعلّه من الصواب أن نعلّل هذا التبرير بحرص الفرقة على "تأصيل العداوة" في التجربة الإسلاميّة الأولى ليشعر الشيعيّ بأنّه يجري في كلّ أفعاله، حتّى في معاداة مخالفيه، على أنموذج أسّسه الإمام الأوّل، وبأنّه في تقيّته يطلب "حق عليّ بن أبي طالب" ويحْييه ويخلّصه من ركام "فتاوى الضدّ" التي أصدرها مخالفوه كتماناً لعلمه الذي هو الحقّ.

وأمّا كلام الرضا الذي بدت فيه التقيّة عمليّة مركّبة من أمرين: استفتاءِ فقيه البلد وهو غير شيعيّ إظهاراً لموافقته والأخذِ بخلاف فتواه في السرّ إمعاناً في مخالفته، فتصرّح الرواية بأنّه وارد في حال المنقطع من الفرقة في مجتمع المخالفين. ولم يدعُ إلى المخالفة طلبُ الحقّ، فأحكام عليّ مبثوثة في كتب "العامّة" وهم يعملون بها؛

---

(١) الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٥٣١؛ **العيون**، ١/ ٢٤٩.

(٢) الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٥٣١.

(٣) شيخ الطائفة، **التلخيص**، ٤/ ١٠.

والاثنا عشريّة توافق الفرق الأخرى في مسائلَ والحقّ عندهم واحد لا يتجزّأ، فإنْ خالف المستفتي الشيعيّ فقيهَ البلد في ما أفتاه به وقع في الباطل وأخطأ "مذهب عليّ" من حيث ظنّ أنّه يصيبه.

وليس في الرواية ما يدلّ على أنّ التصريح بالمذهب يعقب ضرراً في الدين أو الدنيا فنُدخل هذه الحالة في تعريف الشيخ المفيد للتقيّة[1]. ونرى أنّ المخالفة في حديث الرضا عن سؤال فقيه البلد دعا إليها أمران آخران: **أوّلهما** أنّ العمل بالتقيّة على هذا النحو يُحتاج إليه عند فتور العداوة بين الإماميّة والمخالفين لها. لأنّ كلّ فرقة تكون جادّةً في حماية أتباعها من الميل إلى الآخر، حريصةً على إحياء معنى المخالفة في النفوس وإن جرى ذلك باستفتاءِ الفقيه غير الشيعيّ تلبيساً على المخالف، ومخالفةِ فتواه لمجرّد المخالفة طلباً "للحقّ" بغير علم تلبيساً على النفس.

والأمر **الثاني** أنّ الإصرار على المخالفة يشعر المنقطع في مجتمع مخالف بالتميّز وبأنّه فرد على حقّ في مجتمع على ضلال وبأنّه مستمسك بحقّ الإمام. فيحميه هذا الشعور من الفتور في عقيدته واللين في معاملة المخالف لينا يؤدّي إلى فتورِ العقيدة قليلاً قليلاً حتّى يذهب أثرها بسبب الانقطاع عن الإمام وعمّن يُستفتي في حوادث العمران من الأتباع، مع شدّة الحاجة إلى الآخر وكثرة مخالطته. والمقصود أنّ الشيعيّ المنقطع عن الإمام وعن أهل فرقته يجد في الإذن له في سؤال فقيه البلد ـ وهو مخالف ـ مخرجاً من حيرته ورفعاً للحرج عنه وإن هُيِّئ ذلك المخرجُ ورُفِع ذاك الحرج بالمخالفة. بل إنّ ما يريده الإمامُ بهذا الإذن هو المخالفةُ في نفسها لئلاّ تختلّ الجماعة بميْل أفرادها المنقطعين عن الإمام وعمّن يُستفتى من الأتباع إلى العمل بأحكام المخالف اضطرارًا أو اعتقادًا لا تقيّةً.

وما يقال في حال الانقطاع عن الإمام يصحّ في حال الغيبة، إذ لا طريق إلى الإمام، وحاجاتُ الإنسان يمكن أن تنأى به عن أهل فرقته. فيجد كلّ شيعيّ في كلام إمامه مخرجاً من حيرته ويصبح فقيهَ نفسه يأخذ فتواه بمخالفة رأي الآخر.

ويدلّ هذا الحرص على التقيّة على أنّ المقصود منها هو إحياء شعور المخالفة في النفوس لئلاّ يفتر الولاء للإمام: كأنّ شجرة الولاء والمتابعة لا تحيا في غير تربة الكتمان والعداوة والمخالفة. فلا يستقيمُ إذن اعتبار التقيّة مجرّد سلوك لحماية النفس من الضرر في الدين والدنيا في "دولة الظالمين" كما تقول مصنّفات الفرقة وبعض

---

(١) «التقيّة كتمان الحقّ وستر الاعتقاد فيه ومكاتمة المخالفين وترك مظاهرتهم بما يعقب ضرراً في الدين أو الدنيا»: المفيد، **التصحيح**، ص ١٣٧.

الدراسات[١]، ولا تصحّ تسويةُ التقيّة عند أهل السنّة بالتقيّة عند الاثني عشريّة، وأمّا وصف التقيّة بأنّها كذب وحيل وخداع فلغْوٌ من شغله ظاهر السلوك عن دفين العقيدة. ويمكن القول إنّ التقيّة وجود اجتماعيّ اعتباريّ يحمله كلّ شيعيّ في وجدانه فيستمدّ منه هويّته لأنّه يشعر بأنّه شيعيّ بالتقيّة، وينسج فيه علاقات معقّدة بينه وبين مخالفيه، ويمارس تجربته في الاجتماع في إطاره.

ونُسبت إلى الأئمّة أحاديث توسّع مجال إجراء التقيّة، وتُرجع التصرّف فيه إلى "صاحب الضرورة"، ومنها قول الباقر: «التقيّة في كلّ ضرورة، وصاحبها أعلم بها حين تنزل»[٢]. هذه الأحاديث، وما رُوي في ضرورة لزوم التقيّة حتّى يقوم القائم، وفي مخالطة الناس لأنّه لا بدّ منهم[٣]، وفي الصلاة في مساجدهم[٤]، وفي ترك الخروج لأنّ الزيديّة وقاء للأتباع[٥]، وفي عدم أمر صاحب السوط بالمعروف[٦]، تؤكّد أنّ مجال المعاملات الاجتماعيّة خارجَ ما تقتضيه المقالة العقديّة رحب، فمعاملة الناس بالتقيّة تحتّم ستر الاعتقاد، ويصبح الشيعيّ شيعيّاً بالاعتبار لا بالفعل والممارسة، ويَقْنع من عقيدة إمامه بحفظها في صدره. نعم، يمكن القول إنّ حفظ العقيدة يدلّ على مركزيّتها في تجربته، ولكنّها معزولة عن الفعل. فمن بايع وصام وصلّى على التقيّة، أي على طريقة المخالف، استقام فعله وأُمضِي ولم يكلّف بإعادة شيء منه.

وقد ذهب الصدوق إلى إيجاب التقيّة دائماً، ونقد المفيد هذا الرأي فأوجب التقيّة عند خوف الضرر في الدين أو الدنيا، واستدلّ بأنّ الأئمّة أمروا طائفة من أتباعهم بالتقيّة وأمروا طائفة أخرى بالجهر بعقيدتهم ومجادلة الخصوم لعلمهم أنّه لا ضرر عليهم[٧]. وهذا غير مسلّم به، فرفع التقيّة لا يعني السلامة من الضرر، فقد مات هشام ابن الحكم الذي كان يجادل الخصوم بإذنِ الإمام وموافقته مستخفياً من الرشيد بعد

---

(١) انظر مثلاً: S. H. M. JAFRY, *Origins and Early Development of Shia Islam*, pp. 299 - 300.

(٢) **الكليني**، ١/ ٢٢٢؛ ونسب إليه أيضاً: «التقيّة في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم، فقد أحلّه اللّه»: ١/ ٢٢٣.

(٣) المفيد، **الأمالي**، ص ١٨٦.

(٤) **الكشّيّ**، ص ٣٣٩.

(٥) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٣١.

(٦) الصادق: «إنّما يؤمر بالمعروف ويُنهى عن المنكر مؤمن فيتّعظ أو جاهل فيتعلّم، وأمّا صاحب سوط وسيف فلا" الصدوق، **الخصال**، ص ٣٥؛ وسُئل الصادق عن حديث: «"إنّ أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر» ما معناه؟ قال: هذا على أنْ يأمره بقدر معرفته وهو مع ذلك يقبل منه، وإلاّ فلا»: **الخصال**، ص ٦.

(٧) المفيد، **التصحيح**، ص ١٣٧.

مجلس مناظرة في الإمامة[1]. ولكنّ المفيد كان يجادل أصحاب الحديث من فرقتِه ويهندس العقيدة بالمفاهيم الكلاميّة ويمكّن لدليل الاعتبار[2].

وأمّا قول الصدوق: «التقيّة واجبة إلى أنْ يخرج القائم (ع) فمن تركها قبل خروجه خرج عن دين اللّه ودينِ الإماميّة وخالف اللّه ورسوله والأئمّة»[3] فنعتبره من أقوى الشواهد على التوسيع على الأتباع في علاقاتهم الاجتماعيّة. والتوسيع معناه تسهيل اختراق مجتمع المخالفين وتسهيل التصرّف في العقيدة للضرورة إهمالاً وإعمالاً، ويستطيع المرء أنْ يوسّع الضرورة أنّى شاء ويلزم التقيّة لتحصيل منافع الدنيا إلى أنْ يقوم القائم. وهل أكبر من هذه النَّظِرة وهذا الإمهال؟ ولا أرحب من ضرورة التقيّة إذا تسلّلت الأسطورة وقيل للأتباع: «إنّه لمّا انقرض آدم عليه السلام وصالحُ ذرّيته، بقي شيث وصيّه لا يقدر على إظهار دين اللّه الذي كان عليه آدم وصالحُ ذريّته، وذلك أنّ قابيل تواعده بالقتل، كما قتل أخاه هابيل، فسار فيهم بالتقيّة والكتمان»[4]، فيصير إجراء التقيّة عملاً بما عمل به أوّل وصيّ، ويمتدّ حبل الاقتداء بين شيث والشيعيّ. ولا ينقطع نسل قابيل في كلّ عصر ومصر، فكلّ المخالفين عقِبه. وتستمرّ عداوة الحقّ فيهم كما كانت في أبيهم، فتُكتم ولاية الدين للضرورة، ويعيش الناس في ولاية الاجتماع، وبها يعْقِدون علاقاتهم. ويتقلّب الإماميّ في هذه العلاقات بين سلوكين يطلبان التمكّن والاستمرار: السلوك المدنيّ والسلوك الحربيّ.

فأمّا السلوك المدنيّ فيكون مع الموافق في المقالة. ويكون مع المخالف في حالين: **الأولى** نظريّة تبدو في شرط البداء في المخلوقين من طينة أصحاب الشمال. فهذا الشرط يمكّن هؤلاء من الالتحاق بأهل اليمين ويُعِدّ الشيعيّ لموالاتهم. والحال **الثانية** هي التوقّف في شأنه والامتناع عن البراءة منه والاستعداد لمعاملته معاملةً يقتضيها الاجتماع ويستقيم بها. وهو ما سمّيناه الحالة الوسطى بين الولاية والبراءة.

---

(١) أشرنا إلى الحادثة قبل قليل.

(٢) هندسة العقيدة بالمفاهيم الكلاميّة تبدو في ترك إجراء الخبر على ظاهره وفي استعمال اصطلاحات الكلام لتفسير كلام الأئمّة وأفعالهم وفي نقد أصحاب الحديث. قال الشيخ المفيد: «وقد أمر الصادقون (ع) جماعة من أشياعهم بالكفّ والإمساك عن إظهار الحقّ، والمباطنة والستر له، والمظاهرة لهم بما يزيل الريب عنهم في خلافهم، وكان ذلك هو الأصلح لهم... لكنّه [الصدوق] على مذهب أصحاب الحديث في العمل على ظواهر الألفاظ والعدول عن طريق الاعتبار، وهذا رأي يضرّ صاحبه في دينه ويمنعه المقام عليه عن الاستبصار»: **التصحيح**، ص ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٣) الصدوق، **الاعتقادات**، ص ١٠٨؛ **الهداية**، ص ١٠؛ وقال الرضا: «من ترك التقيّة قبل خروج قائمنا فليس منّا»: **كمال الدين**، ص ٣٤٦.

(٤) **العيّاشي**، ١/٢١٦، ٢/٣٥ ـ ٣٦.

وأما السلوك الحربيّ فيكون بالبراءة من المخالف وقتله وإتلاف ماله ولعنه والقطع بأنّه ضالّ من أهل النار[1]. ويمكن اعتبار التقيّة وجهاً خفيّاً من السلوك الحربيّ لأنّها تقنّعه بقناع مدنيّ يخفي صورته ولا يمحو حقيقته[2]. وتدلّ الأخبار الكثيرة الداعية إلى مخالطة المخالف على أنّ الإصرار على التقيّة لحماية العقيدة المكتومة إصرار على اجتماع مختلّ. فالقول إنّ التقيّة لا يُرفع العمل بها إلاّ في عصر المهديّ يعني أنّ الأتباع سيجهرون بعقائدهم في عصره وسيتحرّرون من ملاينة المخالف وسيظهرون السلوك الحربيّ المكتوم، ويومئذ تصبح الأرض ميداناً للقتل والتدمير. وسيأتي تفصيله في فصل الرجعة.

الخاتمة

يُستنتج ممّا تقدّم ثلاث نتائج:

● **النتيجة الأولى** أنّ مقالة الفرقة في أفعال الإنسان نشأت مباينة للجبر والقدر معاً. فلم تجرؤ على نسبة الأفعال إلى الإنسان لأنّها تنتهي إلى تجريد اللّه من سلطانه، ولم تصرّح بنسبة الأفعال إلى اللّه حتّى لا تنسب إليه فعل المعاصي. وكان الصادق في قولِه بالأمر بين الأمرين وباقترانِ الاستطاعة بالفعل وبتعليقِ أفعال الإنسان على علم اللّه وإذنه وبتمييزِه بين المشيئة والحبّ والرضا قريباً من أهل الحديث، مجادلاً للقدريّة والمجبرة ولأعلام الفرقة الذين صرّحوا بآرائهم ومنهم هشام بن الحكم وزُرارة بن

---

(١) «ويعتقد في من يخالف ما وصفنا أو شيئاً منه [ما تقدّم هو عقيدة الفرقة في التوحيد والنبوّة والإمامة ومعرفة الأئمّة بأسمائهم] أنّه على غير هدى، وأنّه ضالّ عن الطريقة المستقيمة، ونتبرّأ منه كائناً من كان... ولا نحبّه، ولا نعينه، ولا ندفع إليه زكاة أموالنا، ولا حجّة يحجّ بها عنّا وعن واحد منّا، ولا زيارة، ولا فطرة، ولا لحم أضحية، ولا شيئاً نخرجه من أموالنا لنتقرّب به إلى اللّه عزّ وجلّ، ولا نرى قبول شهادته ولا الصلاة خلفه. هذا في حال الاختيار. فأمّا في حال التقيّة فجائز لنا أن ندفع بعض ذلك إليهم، ونصلّي خلفهم إذا جاء الخوف. وأمّا أداء الأمانة فإنّا نرى أداءها إلى البرّ والفاجر»: الصدوق، **الهداية**، ص ٩.

(٢) فلذلك قال الصادق في تعريف المؤمن: «إنّه يجاهد أعداء اللّه في دولة الباطل بالتقيّة» والجهاد حرب. وقال بعض المعاصرين: «والإنسان الرساليّ لكي يحقّق هدفه في التسلّل إلى السلطة وخدمة رسالته من هناك، لا بدّ أنْ يكون ذكيّاً ومؤمناً: ذكيّاً لكي لا يقع في فخاخ الطاغوت، ومؤمناً لكي لا ينسى هدفه ورسالته في بريق الذهب والأضواء»: محمّد فوزي، **مفهوم التقيّة في الإسلام**، بيروت، مؤسّسة الوفاء، ط١، ١٤٠٥/ ١٩٨٥، ص ٩٠. ورمز الكتاب في مكتبة الأسد: ص ٢٨٤٨م؛ ص ٧١٠٦٢م. والميم أي ممنوع، فلا يقدّم إلى القارئ إلاّ بمطلب يُضاف إلى ورقة الاستعارة، ولا يجوز نسخه. صادف درءُ السيل درءاً يدفعه!

أعين. ودلّ النظر في الأحاديث المنسوبة إلى الصادق على أنّ قوله في أفعال الإنسان واستطاعته تطوّر، وأرجعنا تطوّره إلى حاجته إلى إجابة أتباعه من غير الوقوع في الجبر والتفويض. ثمّ تطوّرت المقالة فخفَتَ القول بالأمر بين الأمرين واتّجه الرضا إلى تجاوز ما في قول الصادق من جبر، فميّز بين مشيئة الحتم ومشيئة العزم، وأثبت للإنسان مجالاً يتصرّف فيه باختياره ومشيئته المغلوبة لمشيئة اللّه، ولكنّه لم يصل إلى القول بإحداث الإنسان لأفعاله. واستفدنا من هذا أنّه ينبغي البحث عن الأثر الاعتزاليّ في آراء الأئمّة لا في آراء علماء الفرقة فقط. وتدلّ الأحاديث المنسوبة إلى الرضا على أنّه استفاد من ثقافة عصره الذي لمع فيه أعلام المعتزلة فكان إماماً متكلّماً[1]، ولكنّ آراءه الكلاميّة مبثوثة في الأخبار كما انبثّت فيها الآراء التي شارك فيها الباقرُ والصادقُ أهلَ الحديث مقالتهم في القدر.

ويُستفاد من هذا الترتيب أنّ عقيدة الاثني عشريّة عرفت تصحيحين: **أوّلهما** تولاّه الرضا، وربّما أعانه عليه من تأثّر بالاعتزال من علماء الفرقة. ونرى أنّه قد ساعد على نموّ هذا الاتّجاه قيام إمامين بالإمامة في طفولتهما، وهما محمّد الجواد (وُلد سنة ١٩٥/ ٨١١هـ، ونُصب إماماً سنة ٢٠٣/ ٨١٨، وتوفّي سنة ٢٢٠/ ٨٣٥) وعليّ الهادي (ولد سنة ٢١٢/ ٨٢٧، ونُصب سنة ٢٢٠/ ٨٣٥، وتوفي سنة ٢٥٤/ ٨٦٨)، فخرجت قيادة الفرقة من يد الإمام إلى أيدي الوكلاء والعلماء، وصار الإمام تابعاً لهم في الإفتاء وإنْ روَّج مهندسو العقيدة الفتاوى باسمه. واستمرّ هذا الاتجاه وقوي بدخول رجال من المعتزلة في الإماميّة فكان إعداداً للتصحيح **الثاني** الذي تولاّه الشيخ المفيد خاصّة، ثمّ جرى على طريقته تلميذاه المرتضى وشيخ الطائفة، ومن خَلَفهما من المتكلّمين، واختلفت آراؤهم باختلاف تأثّرهم بالمدارس الكلاميّة. ونحسب أنّ هذا التدقيق يصحّح رأياً سائداً يستثني الأئمّة ويرجع الأثر الاعتزاليّ في الإماميّة إلى من انتظم في الاثني عشريّة من المعتزلة، وإلى ظهور أعلام من الفرقة استعملوا آلة الكلام في تثقيف العقيدة، كان أبرزهم الشيخ المفيد.

- **والنتيجة الثانية** أنّ الجبر في العقيدة الاثني عشريّة يبدو في ثلاثة وجوه:
- **الوجه الأوّل** آراء الصادق، وأشدّها إيغالاً في الجبر تعليقُه فعل الإنسان على

---

(١) الرضا (ت ٢٠٣هـ/ ٨١٨م)؛ ونقل الصدوق أنّ المأمون دعا سليمان المروزيّ متكلّم خراسان إلى مناظرته فقال: «إنّ ابن عمّي عليّ بن موسى الرضا (ع) قدم عليّ من الحجاز وهو يحبّ الكلام وأصحابه»: **العيون**، ١/ ١٥٩. ومن الذين عاصروه من المعتزلة: بشر بن العتمر (ت٢١٠هـ/ ٨٢٥م)، ثمامة بن الأشرس (ت٢١٣هـ/ ٨٢٨م)، الأصمّ (ت٢٠١هـ/ ٨١٦م)، النظّام (ت٢٢١هـ/ ٨٣٦م)، العلاّف (ت٢٢٧هـ/ ٨٤١م)، الفوطيّ (ت٢٢٧هـ/ ٨٤١م).

حركة الشهوة المركّبة فيه وقولُه بمقارنة الاستطاعة للفعل، ودون ذلك ذهابُه إلى أنّ فعل الإنسان يقع في دائرة علم اللّه وإذنه. وقد طوّرت الفرقة مقالتها في الأفعال بآراء الرضا واختيارات المتكلّمين من بعده.

● **والوجه الثاني** عقيدة الطينة التي ترجع اختلاف أفعال الناس إلى اختلاف طينتهم عند بدء الخلق، وتعلّق عليه مصيرهم. وهذه العقيدة في نفسها لا تتطوّر ولكنّها تختفي حيناً وتبرز حيناً، ونرى أنّها تُتداول للردّ على المخالف ونعني أهل السنّة خاصّة. فإذا دعت الفرقة إلى تقارب "الفريقين"، بُعثت مقالة الصادق في الأمر بين الأمرين[1] وأُهملت عقيدة الطينة في الاستعمال الرسميّ من غير أن يُمنع ترويجها بين سواد الأتباع. لقد تمّ معجم العقيدة، وصارت الفرقة تتصرّف في مفرداته كما يتصرّف المتكلّم في مفردات اللغة، فيستعمل ما يوافق تدبيره ويُهمل ما يخالفه. وتسقط مفردات أُخَر بتطوّر تجربة الإنسان، ومن الذي يتحدّث اليوم عن الجزء الذي لا يتجزّأ وعن فعل الإنسان بتحرّك الشهوة؟ وتتحجّر مفردات أُخَر تحجّراً. وههنا يكمن خطر الجمود على العقيدة، فالمتديّن بها يغفل عن تجربته ويبحث في معجم عقيدته عن حريّة الإنسان واستطاعته وفعله، وعن الموقف من المخالف في ما قاله الصادق وهذّبه الرضا وما قرّره الصدوق والمفيد وما ردّ به الحلّيّ على أشعريّة زمانه، أي في ما حوتْه مصنّفات الفرقة من عقائد دلّ البحثُ على أنّها نتاج عصرها الذي ظهرت فيه.

● **والوجه الثالث** طاعة الإمام، وعدَدْناها من الجبر لأنّ قول الإمام ليس رأياً يمكن تركه وفتوى يجوز العمل بغيرها، وإنّما هو إلزام. وأخْذُ الشيعيّ بالأحدث من أقوال إمامه هو انتقال من إلزام إلى إلزام؛ ووجوبُ موالاة الإمام والبراءة من أعدائه ولعنهم هو انتظام في صراع أصبح بعد مضيّ الأئمّة صراعاً لا تاريخيّاً ولكنّ العقيدة تقتضيه أي تُجبر المؤمن على خوضه؛ وتقليدُ المراجع النائبين عن الإمام في غيبته، المثقّفين بثقافة الإسلام الفِرقيّ، فيه إحياءٌ للجبر بالطاعة وغفلةٌ شديدة من المقلّد عن ذاته وثقافته ومقتضيات عصره؛ والاعتقادُ بأنّ وجود الإمام شرط ثباتِ الأرض واستمرارِ الحياة تيهٌ في الأسطورة وتنكّر للقوانين الطبيعيّة التي تحكم الكون.

هذه الوجوه الثلاثة تبيّن أنّ قول الاثني عشريّة باختراع الإنسان أفعالَه لا يعني نفي الجبر، وأنّ تأثير المعتزلة ظلّ محاصراً بالجبر والأسطورة وإنّما استعملته الفرقة للردّ على المقالات البائدة كالجهميّة، والمقالات الحيّة كالأشعريّة. وقد اهتمّت الدراسات

---

(١) انظر مثلاً: مركز الرسالة، **الأمر بين الأمرين**، في: http://www.rafed.net/books/aqaed/amr/index.html ولا إشارة فيه إلى إحداث الإنسان لأفعاله.

بمصنّفات المفيد لاستفادته من المعتزلة ونقده لشيخه الصدوق، ولكنّا وجدناه يروي أخبار الطينة. وهذا يعني في نظرنا أنّ التصرّف في مفردات العقيدة تطوّر ولكنّه لم يكن جذريّاً. والتطوّر الحقيقي هو تبديل معجم العقيدة.

● **والنتيجة الثالثة** أنّ الحاجة الاجتماعيّة تقتضي تعليق العقيدة وتعطيلها أيضاً[1]، وبذلك يستقيم الاجتماع. والتعطيل يعني التأخير لا الإلغاء، ويمكّن الأتباع من مشاركة المخالف في ما سمّاه الصادق ولاية المناكحة والموارثة والمخالطة، ويمكن جمعه في عبارة ولاية الدنيا، وهي مقابلة لولاية الدين. فيشارك الإماميُّ المخالفَ في ولاية الدنيا بطريقتين: إمّا بمتابعته في عقيدته وأحكامه تقيّةً، فيؤول الأمر إلى إجراء ولاية دينٍ وإنْ اعتقد الإماميّ بطلانها لانعقداها بغير موالاة الإمام؛ وإمّا "بتخلّي" الإماميّ والمخالف معاً عن ولاية الدين وتدبير شؤون اجتماعها في ولاية الدنيا. وهذا أمر لا نستبعد وقوعه قديماً على كثرة المصنّفات العقديّة والفقهيّة التي تضبط كلّ وجوه الحياة. ونظنّ أنّ أبا هاشم الجبّائي لم يكنْ غافلاً عن هذه الممارسة الاجتماعيّة فأجاب عن سؤال إقامة الحدود عندما يعجز أهل الحلّ والعقد عن اختيار الإمام بقوله: «إنّ إقامة الحدود دنياويّة [كذا] لا تعلّق لها بالدين»[2]. وكان بهذا القول ينفي ترتيبَ سقوطِ التكليف على العجز عن اختيار الإمام ويثبت إقامة الحدود، ويعنينا منه أصل الرأي وهو إمكان عقد العلاقات الاجتماعيّة في إطار مدنيّ لا يخضع لسلطة دينيّة. فلهذا نرى أنّ التكفير كان متبادلاً في ولاية الدين فلم تنقطع به ولاية الدنيا، وصاحَب الإماميُّ السنّيَّ وهو يلعنه، واتّجر الخارجيّ مع الإماميّ وهو يكفّره. ولا نعني بهذا الكلام أنّهم كانوا يفصلون الدين عن الدنيا بل نريد تبيين المسافة بين المقالة العقديّة والممارسة الاجتماعيّة، أي إمكان انتظام الاجتماع بغير ما تقتضيه العقيدة من تكفير وتضليل. وتقدّم في الحديث عن الابتلاء أنّ حرص مهندسي العقيدة على اختراع المخالف وادّخار معاداته يظهر أنّ

(١) تقدّم أنّ الأخبار في هذا المعنى كثيرة، ومن أكثرها تعبيراً قول الصادق: «عليكم بالصلاة في المساجد، وحسن الجوار للناس، وإقامة الشهادة، وحضور الجنايز. إنّه لا بدّ لكم من الناس، إنّ أحداً لا يستغني عن الناس حياتَه، وإنّما ينبغي لكم أنْ تصنعوا كما يصنع من تأتّمون به. والناس لا بدّ لبعضهم من بعض ما داموا على هذه الحال حتّى يكون ذلك، ثمّ ينقطع كلّ قوم إلى أهل أهوائهم»: المفيد، **الأمالي**، ص ١٨٤. وجاء في الهامش (٣) في تفسير: حتّى يكون ذلك: «أي ينقضي العمر ويأتي الموت». ومعناه أنّ انقطاع كلّ صاحب عقيدة إلى أصحابه إنّما يكون في الآخرة، وأمّا في الدنيا فلا تستقيم الحياة إلاّ بتداخل العقائد واختلاط أصحابها. وقد روى الطبرسيّ أحاديث كثيرة في الرفق وتهذيب الأخلاق ومخالطة الناس ومعاشرتهم في أبواب كثيرة من **مشكاة الأنوار**.

(٢) شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٧٦.

وجود المخالف الكافر كان شرطاً لتمييز الفرقة حتّى بدا أنّ تبادل العداوة كان من خصائص التجربة الاجتماعيّة. وهذا لا ينقض ما قلناه عن ولاية الدنيا، بل يبيّن خللاً شديداً في الاجتماع الإسلاميّ القديم ـ والحديث أيضاً، مع الفارق ـ لعجْز مفهوم الفرقة الناجية المنصورة عن تأسيس اجتماع متوازن. فلذلك احتاجت الفرقة إلى خرق هذا المفهوم لعقد علاقات لا بدّ منها مع المخالف الكافر الذي اخترعته بالجدل وأصرّت على تجديد معاداته.

وقد ثار أكثر الفتن بين أهل السنّة والشيعة بسبب المآتم والأعياد وسبّ الصحابة وما يرويه الوعّاظ والقصّاص الذين يخاطبون الناس بالأساطير خاصّة[1]، فيشعرونهم بأنّهم يعيشون العقيدة ويصنعون بها تجربة تستحضر ماضيهم وتعبّر عن همومهم، فيتحرّك الوجدان ويهيج الانفعال ويصبح للأسطورة أثر كبير في إحياء ولاية الدين وتأجيج الفتن. والفتنة تحقيقٌ بالفعل للأسماء المنعوت بها المخالف في الجدل وإجراءٌ من جمهور الأتباع للأحكام التي يصدرها مهندسو العقيدة وتجريدٌ لسيف الأسطورة الذي يشحذه المحدّثون والقصّاص وتعطيلٌ لولاية الدنيا. فلذلك يمكن القول إنّ المقالة العقديّة المؤسّسة على ادّعاء امتلاك الحقّ واعتبار المخالف حليف الضلال فتنةٌ كامنة، أي اجتماع منحلّ بالقوّة. ولا يتحقّق انتظام الاجتماع بالقهر ومحاولة التوفيق بين الفريقين، ولكنْ بتجاوز المقالة العقديّة التي توجب التكفير في التعطيل والتشبيه والجبر والقدر والإمامة، وبإخراج المخالطة والمشاركة من دائرة المعاداة والتقيّة والضرورة والسلوك الحربيّ صريحاً ومقنّعاً، أي بالفصل بين الولاية الدينيّة الفِرَقِيَّة والولاية الدنيويّة المدنيّة فصلاً يؤدّي إلى تبديل معجم العقيدة.

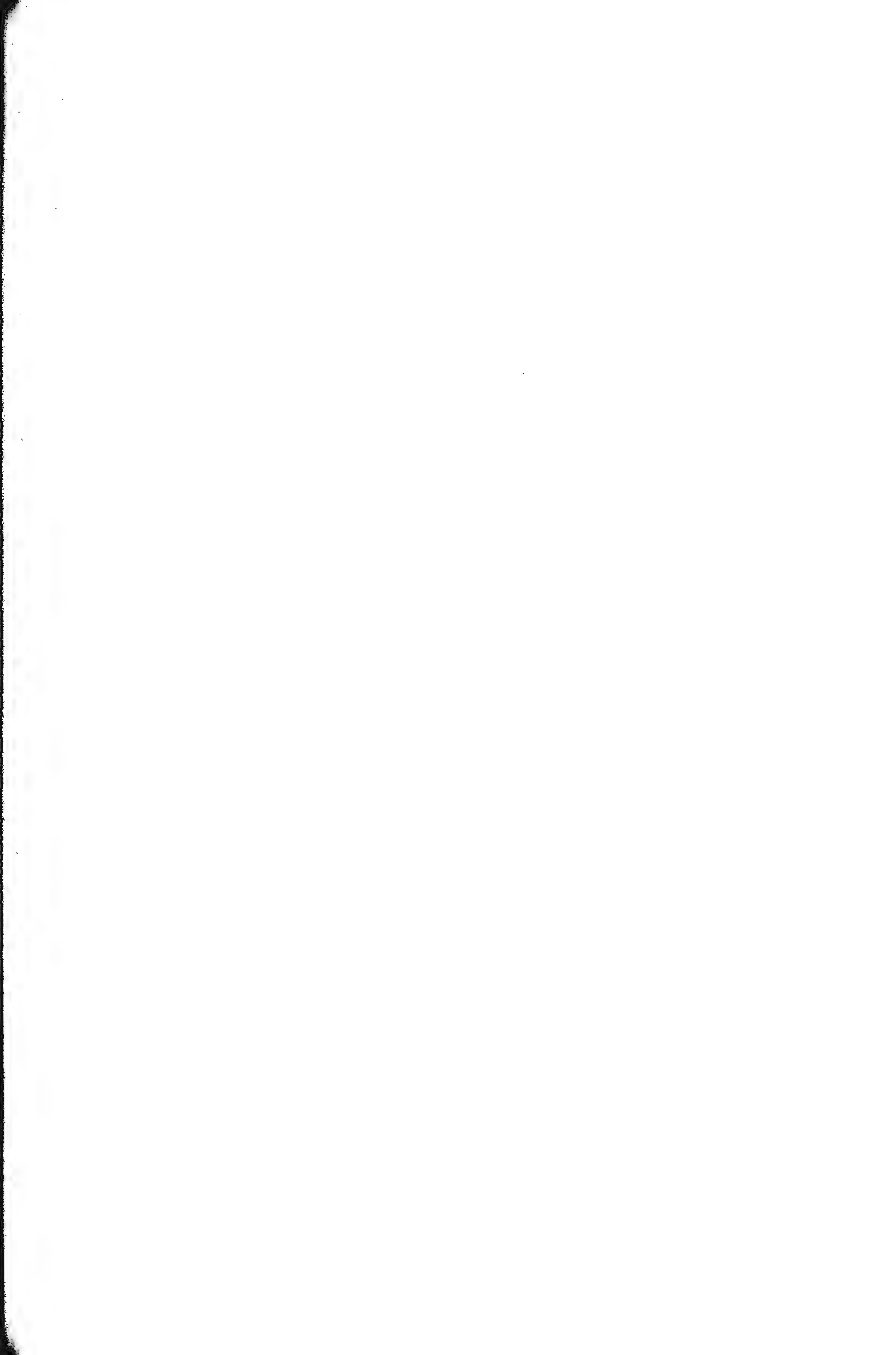
***

بيّنا في الفصل الأوّل من هذا الباب عقائد الاثني عشريّة في بعض مسائل الإلهيّات، وعملنا على إبراز الجانب الاجتماعيّ في العقائد، وعلى أثر الأتباع والمخالفين في صياغتها وتأليفها. ووضّحنا في الفصل الثاني مقالة الفرقة في أفعال الإنسان وكيف تطوّرت، وكيف يتصرّف الشيعي في عقائده ليستقيم اجتماعه. وجمَعْنا

---

(١) انظر: ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تح. محمّد عبدالقادر عطا ومصطفى عبدالقادر عطا، مراجعة: نعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤١٢/ ١٩٩٢، ١٤/ ٨٤، ١١٨، ١٢٦، ١٥٥. وقد أحصى فارس الحسّون (وهو شيعيّ) الفتن التي وقعت في حياة الشيخ المفيد وعلّق عليها تعليقات تؤكّد انتظامه في الصراع القديم بين الطائفتين، انظر: **المجازر والتعصّبات الطائفيّة في عهد الشيخ المفيد**، في: http://www.aqaed.com/book/378/ .

بين الإلهيّات وأفعال الإنسان في باب واحد جمعاً نُنبّه به على أمر مهمّ هو أنّ التطوّر الذي أحدثه الجدل في مقالة الشيعة الاثني عشريّة في المسائل المذكورة في الفصلين لم يُصِب بذرة التمييز بين ولاية الدين وولاية الدنيا فتحجّرت العقائد وتكرّرت التجارب واستمرّت العداوة والفتن بين الطوائف إلى اليوم. وسنبيّن في الباب الثالث كيف نشأت عقائد الفرقة في الأخرويّات وتطوّرت، وسنعمل على إظهار البُعد الاجتماعيّ فيها، وعلى تبيين أثر تحجّر العقائد في تخريب الاجتماع.



الباب الثالث

في الأخرويّات



الفصل الأوّل
في الرجعة

تمهيد

نريد بالأخرويّات أمرين: **أوّلهما** ما يقع في آخر الزمان فتتحقّق به نجاة الشيعة الاثني عشريّة ويؤذن بقرب انتهاء الدنيا ويكون مدخلاً إلى القيامة، وسنبيّن هذا الأمر في هذا الفصل بدراسة ما جاء في الرجعة[1] وعلامات الظهور وسيرة المهديّ. **والثاني** ما يُعتبر دخولاً في الآخرة بعد انقضاء الدنيا، وفيه نشتغل بما يتعلّق بالموت والقبر والبعث والحشر والشفاعة والجنّة والنار، وهو موضوع الفصل الثاني.

١ ـ الرجعة

تُعتبر عقيدة الرجعة من أولى عقائد الشيعة ظهوراً، إلاّ أنّها كانت تعني في نشأتها إنكار موت الإمام وانتظار رجوعه ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً. وقد ذكر الشاعران الكيسانيّان السيّد الحميريّ (١٧٩/ ٧٩٥) وكثيّر عزّة (١٠٥/ ٧٢٣) رجعة محمّد بن الحنفيّة في أبيات مشهورة[2]. واستقرّت عقائد الاثني عشريّة على صيغة مجملة هي رجوع من علَتْ درجته في الإيمان والعمل الصالح ومن بلغ الغاية في الفساد والظلم واقتراف السيّئات لينتقم اللّه للمظلومين من الظالمين، وذلك عند قيام المهديّ[3]. إلاّ أنّ في أخبار الرجعة اختلافاً يحتاج إلى نظر.

(١) والرجعة ليست من أصول الدين، ولكنّا اهتممنا بها لأنّها من أهمّ عقائد الاثني عشريّة. قال العامليّ: «قضيّة الرجعة التي تحدّثت عنها بعض الآيات القرآنيّة والأحاديث المرويّة عن أهل بيت الرسالة ممّا تعتقد به الشيعة من بين الأمّة الإسلاميّة، وليس هذا بمعنى أنّ مبدأ الرجعة يعدّ من أصول الدين وفي مرتبة الاعتقاد باللّه وتوحيده والنبوّة والمعاد، بل إنّها تعدّ من المسلّمات القطعيّة، وشأنها في ذلك شأن كثير من القضايا الفقهيّة والتاريخيّة التي لا سبيل إلى إنكارها»: **الإلهيّات**، ٤/ ٢٨٩.

(٢) انظر: المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(٣) التعريف مأخوذ من: المفيد، **أوائل المقالات**، ص ٧٨.

١ـ١ ـ الاستدلال على الرجعة قبل الشيخ المفيد

من أقدم ما وصل إلينا من احتجاجات الإماميّة للرجعة كلامُ الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠/ ٨٧٤) في **الإيضاح**. وفيه إشارةٌ إلى إنكار المخالفين الرجعةَ[١]، واحتجاجٌ عليهم بأخبارهم. وتدلّ أسماء رجال السند في الأخبار على أنّ المصنّف يردّ على أهل الحديث خاصّة، وأمّا احتجاجه فمركّب من قسمين: **أوّلهما** روايات من طرق أهل الحديث فيها حكايات من عاش من بعد الموت؛ **والثاني** كلام ابن شاذان، ويذكر فيه إقرار الشيعة بقدرة اللّه على إحياء الموتى، ولكنّها لا تروي أنّ ميّتاً رجع إلى الدنيا، وإنّما تروي «عن آل محمّد أنّ النبيّ (ص) قال لأمّته: أنتم أشبه شيء ببني إسرائيل، واللّه ليكوننّ فيكم ما كان فيهم حذو النعل بالنعل والقُذَّة بالقذّة، حتّى لو دخلوا جحر ضبّ لدخلتموه». ثمّ ذكر أنّ بني إسرائيل كان فيهم من رجع إلى الحياة بعد الموت، وقال: «فإنْ شاء اللّه أنْ يردّ من مات من هذه الأمّة كما ردّ بني إسرائيل فعل، وإن شاء لم يفعل»[٢].

ويُستفاد من عرض الشيخ الصدوق لعقيدة الرجعة أنّه استدلّ عليها بأربعة وجوه:

● **الوجه الأوّل** الآيات التي نقلت خبر من مات ثمّ رجع إلى الحياة، وهذه الآيات[٣] تقترن بالمعجزة اقتراناً يعسر معه تحقيق القول فيها، وترِد في سياق إظهار قدرة اللّه وتأييدِه رسلَه ولا تهتمّ بعقيدة الرجعة في نفسها؛ والآيات التي احتجّ بها لا تبيّن أنّ الرجعة كانت في آخر كلّ تجربة من تجارب الأمم السالفة، ولا تدلّ على أنّ الرجعات كانت شيئاً أخبر به الأنبياء والأوصياء قبل حصوله؛ ومنها ما لا يسمّي الإحياء بعد الإماتة رجعة[٤]، ولو كان كلّ رجوع إلى الدنيا بعد موتٍ أو غيبةٍ رجعةً لكان إحياء حمار صاحب الحمار[٥] رجعة كرجعة المهديّ بجامع العودة إلى الحياة. إلاّ أنّ الصدوق لا يلتفت إلى كلّ هذا ويتمسّك بتأويل الآيات لأنّه يجوّز وقوع الرجعة.

● **والوجه الثاني** قاعدة التكرار في حديث القُذّة[٦]، وقد أخذ منه الصدوق أنّه

(١) «ورأيناكم عبتم عليهم شيئاً تروونه من وجوه كثيرة عن علمائكم وتؤمنون به وتصدّقونه، ونحن مفسّرون ذلك لكم من أحاديثكم بما لا يمكنكم دفعه ولا جحوده»: **الإيضاح**، ص ١٨٩.

(٢) ابن شاذان، **الإيضاح**، ص ١٩٦.

(٣) الآيات هي: البقرة ٢/ ٥٦، ٢٤٣، ٢٥٩؛ المائدة ٥/ ١١٠؛ الكهف ١٨/ ٢٥.

(٤) مثل: إحياء عيسى الموتى، وإحياء أهل الكهف.

(٥) ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا... قَالَ كَمْ لَبِثْتَ، قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ... وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ﴾ البقرة ٢/ ٢٥٩.

(٦) الصدوق، **الاعتقادات**، ص ٦٢.

«يجب على هذا الأصل أن يكون في هذه الأمّة رجعة». والمهمّ في استدلال الصدوق أنّ ما اعتبره ابن شاذان إمكاناً للّه فيه المشيئة، إنْ شاء فعله وإنْ شاء لم يفعله، أصبح عند الصدوق نتيجة لا بدّ منها، وأصبح حديث القذّة أصلاً لإيجاب الرجعة بعدما كان رواية تجوّزها.

● **والوجه الثالث** تأويل رجوع عيسى بالرجعة، قال الصدوق: «وقد نقل مخالفونا أنّه إذا خرج المهديّ نزل عيسى بن مريم فصلّى خلفه، ونزوله إلى الأرض رجوعه إلى الدنيا بعد موته لأنّ اللّه تعالى قال: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾»[1]. وروى ابن شاذان حديث رجوع عيسى ولم يعتبره دليلاً على إثبات الرجعة[2]. وأمّا القرآن فليس فيه توضيح لكيفيّة اختفاء عيسى ولا تصريح برجوعه. ونحسب أنّ أهمّ ما في هذا الاحتجاج هو اشتقاق الحجّة من أخبار المخالف لإجراء اسم الرجعة على كلّ رجوع إلى الحياة.

● **والوجه الرابع** تأويل آيات لا ذكر فيها للرجعة، ومنها آية الكهف: ﴿وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾، وآية النمل: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجاً مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا﴾، فقد استخرج منهما الصدوق أنّ «اليوم الذي يُحشر فيه الجميع غير اليوم الذي يُحشر فيه فوج»[3]. وأوّلَ البعثَ في آية أخرى بالرجعة بقرينة التبيين، لأنّ «التبيين يكون في الدنيا لا في الآخرة»[4]. والجامع بين التأويلين هو صرف البعث والحشر ـ وهما من أحوال الآخرة ـ عن دلالتهما الظاهرة إلى دلالة الرجعة.

والاشتغال بمناقشة صحّة استدلال الصدوق بهذه الآيات غيرُ مجدٍ، فالتأويل مطيّة

---

(١) الصدوق، **الاعتقادات**، ص ٦٢. والآية: آل عمران ٣/ ٥٥. وروى القمّيّ صلاة عيسى خلف المهديّ عن الباقر عن عليّ بن أبي طالب: **التفسير**، ١/ ١٦٥.

(٢) ابن شاذان، **مختصر إثبات الرجعة**، ص ٥٢. والكتاب المطبوع منتخب متأخّر من إثبات الرجعة للفضل بن شاذان، انظر: ص ٨.

(٣) الصدوق، **الاعتقادات**، ص ٦٣. والآيتان: الكهف ١٨/ ٤٧، والنمل ٢٧/ ٨٣. والاستدلال بالآيتين منسوب إلى الصادق: «عن حمّاد عن أبي عبداللّه (ع) قال: ما يقول الناس في هذه الآية: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا﴾؟ قلت: يقولون إنّها في القيامة. قال: ليس كما يقولون، إنّ ذلك في الرجعة، أيحشر اللّه في القيامة من كلّ أمّة فوجاً ويدع الباقين؟ إنّما آية القيامة قوله: ﴿وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾...»: **تفسير القمّي**، ١/ ٣٦، ٢/ ١١، ١٠٦ ـ ١٠٧. وانظر أيضاً الاستدلال بالآية ٩٥ من سورة الأنبياء (٢١): **تفسير القمّي**، ٢/ ٥٠.

(٤) الصدوق، **الاعتقادات**، ص ٦٣. والآيتان: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لاَ يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ، بَلَى وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الذِي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ﴾ النحل ١٦/ ٣٨ ـ ٣٩.

ركبتها الفرق جميعاً، وعبّر ابن قبّة عن هذا المنهج تعبيراً دقيقاً في ردّه على أبي زيد العلويّ فقال: «إنّ تلاوة القرآن وادّعاء تأويله بلا برهان أمر لا يعجز عنه أحد»[1]، ولا سيّما في العقائد المحدثة التي لم يذكرها القرآن واشتدّ فيها الخلاف، ومنها الغيبة والرجعة.

وليس في ما ينسبه المرتضى إلى السيّد الحميريّ[2] إشارة إلى عقيدة الاثني عشريّة في الرجعة، فالظاهر من كلامه أنّه يعني رجعة الإمام الغائب وهو على مذهبه محمّدُ بن الحنفيّة. فإن صحّ دخوله في مقالة جعفر الصادق[3] فالمقصود ظهور المهديّ من غير تعيين، إذ ليس في كلامه إشارة إلى محمّد بن الحسن العسكريّ، فضلاً عن رجعة من محض الإيمان محضاً ومن محض الكفر محضاً.

وقد تخطّى الفضل بن شاذان (ت ٢٦٠/ ٨٧٤) مقالة الكيسانيّة فذكر أنّ القائم المنتقم من الأعداء بعد غيبة طويلة هو الثاني عشر الحجّة بن الحسن العسكريّ، والمرجّح أنّ هذا الاعتقاد إحياء لعقيدة الكيسانيّة في الرجعة بعد صرفها من محمّد بن الحنفيّة إلى الحجّة بن الحسن. ونظنّ أنّ الاكتفاء بعبارة "الحجّة" كان فراراً من تعيين الاسم في زمن تخويف الأتباع من التسمية، وفي ساعةٍ لم يُحسم فيها أمر الغيبة؛ فكلّ الأحاديث التي يرويها ابن شاذان في ظهور القائم لا تذكر إلاّ غيبة واحدة[4].

يُستفاد ممّا تقدّم أنّ ابن شاذان لم يبيّن كيفيّة حصول الرجعة، ولم يسمِّ من الذي سيعود إلى الحياة في الرجعة، وإنّما اهتمّ بالاستدلال على إمكان الرجوع إلى الحياة بعد الموت، فروى حديث القذّة وأخبارَ الخصوم في من رجع إلى الحياة بعد موته من العرب والمسلمين[5]. وجرى الصدوق على هذه الطريقة، فجمع اعتقاد الفرقة في قوله "اعتقادنا في الرجعة أنّها حقّ"، ثمّ انصرف إلى إيراد الدلائل عليها. ويُظهر نظم

---

(١) الصدوق، **كمال الدين**، ص ١٠١. وانظر مناقشة استدلال الاثني عشريّة على عقيدة الرجعة في: القفاري، **أصول مذهب الشيعة**، ص ص ١١١٠ ـ ١١٢٤.

(٢) انظر استدلال السيّد الحميريّ (١٧٩/ ٧٩٥) على الرجعة في ردّه على سوار القاضي بآية الكهف (١٨/ ٤٧) والنمل (٢٧/ ٨٣) والبقرة (٢/ ٢٤٣، ٢٥٩) وبحديث «لم يجر في بني إسرائيل شيء إلاّ ويكون في أمّتي مثله»: المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ص ٩٤ ـ ٩٥.

(٣) المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ٢٩٩.

(٤) ابن شاذان، **مختصر إثبات الرجعة**، ص ص ٣٠، ٣١ ـ ٣٢، ٣٥ ـ ٣٦، ٣٩، ٤١، ٤٤.

(٥) انظر قوله: «فهذه رواياتكم وروايات فقهائكم في الرجعة بعد الموت، وأنتم تنحلون الشيعة ذلك جرأة على اللّه وقلّة رعة وقلّة حياء لا تبالون ما قلتم»: ص ١٩٥؛ «أنتم تروون أنّ قوماً قد رجعوا بعد الموت ثمّ ماتوا بعد، ثمّ تنكرون أمراً أنتم تروونه وتقولون به ظلماً وبهتاناً، فالحمد للّه الذي أظهر مساويكم على ألسنتكم»: **الإيضاح**، ص ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

الحجج أنّ عمدته في احتجاجه نقلُ الخبر وتأويلُه وقاعدةُ التكرار في تجارب الأمم، كما صنع في استدلاله على الغيبة. وقد ظلّ مردّداً لاحتجاجات قديمة بقيت حيّة في مجادلة المخالف، إلاّ أنّه عوّل كثيراً على تأويل الآيات، واحتجّ بأخبار من رجع من الأمم السالفة لتكون تصديقاً للأصل وهو حديث القذّة. وروى أخبار من رجع إلى الحياة بعد الموت في **كتاب النبوّة** أيضاً، واستعمل بعضها لإثبات إمامة عليّ وفضْله على أبي بكر وعمر وعثمان من غير أن يذكر عقيدة الرجعة أو يحتجّ لها[1].

وصنّف ابن أبي الدنيا (٢٨١/ ٨٩٤) من المحدّثين كتاباً صغيراً جمع فيه أخبار من عاش بعد الموت، واستعمل بعضها لإثبات خلافة أبي بكر، ولم يذكر عقيدة الرجعة[2]. وتبدي المقارنة بين الكتابين اشتراكهما في تأسيس العقيدة على الأسطورة، وأمّا إغفال الصدوق لأمر الرجعة في **كتاب النبوّة** فيمكن تفسيره باستغنائه عن تسمية العقيدة بذكر ما يوجبها، فاكتفى برواية أخبار من رجع إلى الدنيا بعد الموت عن ذكر الرجعة كما اجتزأ بإظهار فضل عليّ عن الإمامة، وهو تدبير يُستدرج به الأتباع إلى ملاقاة أبطال الأساطير وهم أنبياء وأوصياء ومؤمنون صالحون، كلّهم على عقيدة الفرقة[3]؛ فتصبح الأسطورة عقيدة لا يصل إليها الشكّ، وتصبح العقيدة أسطورة فوق الزمان والمكان، يخنس فيها العقل[4] وتنطق المعجزة ويتحرّك الوجدان. ونرى أنّ علماء الاثني عشريّة اغتنموا ما رواه أهل الحديث من أخبار الراجعين إلى الحياة، فوجّهوا الجدل في الرجعة إلى غاية دقيقة هي تسوية رجعة الأفراد إلى الحياة بعد

---

(١) الصدوق، **كتاب النبوّة**، جمعته ورتّبته مؤسسة الضحى الثقافيّة، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، ط١، ١٣٨١هـ. ش. ومن الأخبار المذكورة في الكتاب: خبر صاحب الحمار وخبر البقرة (من سورة البقرة)، وخبر أصحاب الكهف. وانظر إعراض أصحاب الكهف عن تكليم أبي بكر وعمر وعثمان، وإجابتهم عليّاً وشهادتهم بأنّه وصيّ: ص ٢٨٤.

(٢) ابن أبي الدنيا، **كتاب من عاش بعد الموت**، مصر، المطبعة الإسلاميّة، ١٣٥٢هـ. وقد نقل فيه خبر صاحب الحمار وخبر البقرة. وانظر استعمال خبر زيد بن حارثة لتأكيد خلافة أبي بكر والإخبار بالفتنة: ص ص ٣ ـ ٤.

(٣) لأنّهم أقرّوا في الذرّ بولاية الأئمة الاثني عشر، وقد ذكرنا في الكلام على الغيبة تسمية الصدوق لأتباع النبيّ إدريس بالشيعة.

(٤) فلا معنى للبحث عن جواز عقيدة الرجعة في العقل، والذين يتعلّقون بهذا الأمر يغفلون عن أثر الرجعة في إثارة الوجدان وقيادة الأتباع بالأساطير، ومن هؤلاء عائشة المنّاعي في قولها: «وفي ما نرى فإنّ فكرة الرجعة على المستوى العقليّ لا معنى لها، لأنّ الرجعة في حقيقتها إنّما تعني نوعاً من الجزاء بالثواب والعقاب، وهذا المعنى متحقّق تماما في فكرة المعاد الجسمانيّ المتمثّل في عقيدة كافّة المسلمين»: **أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية**، ص ٦١.

الموت برجعة المهديّ في آخر الزمان، فترقّى الاستدلال عليها من رواية أخبار المخالف إلى تأويل الآي وتفصيل الأساطير، ومن التعلّق بالإمكان إلى التمسّك بالإيجاب. والقاعدة الثابتة التي قام عليها القول بالرجعة هي حديثُ القذّة والأساطيرُ[1].

١ ـ ٢ ـ استدلال المفيد على الرجعة

عرض الشيخ المفيد عقيدة الرجعة، وأورد اعتراضات المخالفين ورتّب حججاً في نقضها. وسنوضّح هذين الأمرين: العرض والاستدلال، من غير غفلة عن آراء غيره من علماء الفرقة.

١ ـ ٢ ـ ١ ـ عرض العقيدة

في كلام المفيد ثلاث مسائل: إثباتُ رجوع طوائف من الناس من قبورهم قبل يوم القيامة، وهم فريقان: من مَحَض الإيمان محضاً ومن بلغ الغاية في الكفر والعناد؛ وإثباتُ انتقام اللّه بأوليائه المؤمنين من أهل الكفر؛ والإقرارُ بوقوع الخلاف في معنى الرجعة.

● **المسألة الأولى**: لا تُجمع مصنّفات الاثني عشريّة على قول واحد في تسمية الراجعين إلى الحياة بعد الموت، ويبدو لنا من الجمع بين الروايات أنّ عقيدة الاثني عشريّة في الرجعة لم تنشأ جملة واحدة. فالدرجةُ الأولى في هندسة هذه العقيدة اقتباسُ الاعتقاد من الفرق الشيعيّة التي أنكرت موت أئمّتها وقالت برجعتهم[2]، والراجع في العقيدة الاثني عشريّة هو الحجّة القائم الثاني عشر، وهذا الاعتقاد يعبّر عنه بوضوح كتاب ابن شاذان في الرجعة. والدرجةُ الثانية القولُ بإحياء قوم من الشيعة مع القائم[3]،

---

(١) الأساس الأسطوريّ ظاهر أيضاً في الأخبار التي يرويها ابن شاذان عن أهل الحديث. وانظر حديث القذّة وقصّة أصحاب الكهف وخبر صاحب الحمار في عرض الرازيّ لمقالة أصحاب الرجعة: **كتاب الزينة**، ٣/ ٨٧ ـ ٨٨.

(٢) ذكرنا منها الكيسانيّة، ولا نرى حاجة إلى تعديد الفرق الأخرى. وقال الشيخ المفيد في ما نقله عنه المرتضى: إنّ من الكيسانيّة «من يقول: إنّ محمّداً [يعني ابن الحنفيّة] قد مات وأنّه يقوم بعد الموت، وهو المهديّ، وينكر حياته. وهذا ... قول شاذ»: **الفصول المختارة**، ص ٢٩٧. ولكنّ شذوذه، أي قلّة القائلين به، لا ينفي تأثيره في صناعة عقيدة الاثني عشريّة في الرجعة. وقال الأشعريّ إنّ أكثر فرق الشيعة تقول برجعة الأموات إلى الدنيا قبل يوم الحساب، قال: «وزعموا أنّه لم يكن في بني إسرائيل شيء إلاّ ويكون في هذه الأمّة مثله»: **المقالات**، ص ٤٦. وهذا الكلام يشير إلى حديث القذّة ويؤكّد أنّه كان معتمدهم في إثبات الرجعة.

(٣) «لو قد قام قائمنا، بعث اللّه إليه قوماً من شيعتنا، قَبايعُ سيوفهم على عواتقهم، فيبلغ ذلك قوماً من شيعتنا لم يموتوا، فيقولون: بُعث فلان وفلان من قبورهم مع القائم عليه السلام»: **العياشي**، ٣/ ٩.

والقول بإحياء الحسين وعليّ بن أبي طالب. وتقول أخبار إنّ الحسين هو أوّل من يكرّ[1]، أي بعد المهديّ؛ وتقول أخبار أُخَر إنّ كلّ الأنبياء سيقاتلون بين يدي عليّ ولكنّها لا تبيّن زمان خروجه[2].

ما يذكره المفيد في شرح معنى الرجعة محاولةٌ لتجاوز ما بين مهندسي العقيدة من اختلاف فيها. فقوله: «إنّ اللّه تعالى يحيي قوماً من أمّة محمّد (ص) بعد موتهم قبل يوم القيامة»[3] وقوله: «والرجعة إنّما هي لمُمْحِضي الإيمان من أهل الملّة ومُمحِضي النفاق منهم دون من سلف من الأمم الخالية»[4] تصحيحٌ لاعتقاد إحياء الأنبياء، وربّما فعل ذلك احتياطاً من الوقوع في الغلوّ الذي يمكن أن يؤدّي إليه القول بقتال الأنبياء بين يدي عليّ. وقولُه: «والرجعة عندنا تختصّ بمن مَحَض الإيمان ومَحَض الكفر دون ما سوى هذين الفريقين»[5] يُتمّ اعتقادَ بعث رجال من الشيعة مع القائم بإحياء عدوّ لا بدّ منه لقتله في معركة الانتقام. وقولُه عن قتل أهل الكفر: «فينتقم اللّه تعالى منهم بأوليائه المؤمنين، ويجعل لهم الكرّة عليهم»[6] ينفي مصطلح الكرّة، فقد جاء في بعض الأخبار ملتبّساً بالرجعة، فأثبت المفيد الرجعة لتسمية العقيدة وجعل الكرّة تعبيراً عن الغلبة والنصر. وقوله: «هذا مذهب يختصّ به آل محمّد صلّى اللّه عليه وعليهم»[7] يميّز الفرقة عمّن سبق إلى القول بالرجعة ويكتم أصل نشأة المقالة ويسكت عن الاقتباس من الفرقة الشيعيّة الماضية.

---

(١) «إنّ أوّل من يكرّ إلى الدنيا الحسين بن عليّ عليهما السلام وأصحابه ويزيد بن معاوية وأصحابه، فيقتلهم حذو القذّة بالقذّة»: **العيّاشي**، ٣/ ٣٩. والمصطلحات المستعملة في رجوع القائم هي: الظهور والكرّة والرجعة. فالظهور خاصّ بقيام المهديّ في آخر الزمان ليملأ الأرض عدلاً. وتستعمل الرجعة والكرّة بمعنى واحد في الأخبار، ولكن ما يستفاد من مصنّفات الفرقة هو أنّ الرجعة هي المصطلح المعبّر عن عقيدة رجوع المؤمنين والكفّار في آخر الزمان لينتصف المحقّون من المبطلين. وأمّا الكرّة فهي رجوع الأئمّة، وكأنّ أهمّ ما تبرزه الأخبار هو كرّة عليّ وكرّة الحسين.

(٢) فيض بن أبي شيبة: «سمعت أبا عبداللّه (ع) يقول ـ وتلا هذه الآية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾ إلى آخر الآية ـ قال: لتؤمننّ برسول اللّه (ص) ولتنصرنّ أمير المؤمنين (ع). قلت: ولتنصرنّ أمير المؤمنين؟ قال: نعم، من آدم فهلمّ جرّاً، ولا يبعث اللّه نبيّاً ولا رسولاً إلاّ رُدّ إلى الدنيا حتّى يقاتل بين يدي أمير المؤمنين (ع)»: **العيّاشي**، ١/ ٣١٨؛ **تفسير القمّي**، ١/ ٣٦ ـ ٣٧، ٢/ ٢٣٠، ٢/ ٢٣٢. والآية: آل عمران ٣/ ٨١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٢.

● **المسألة الثانية**: انتقام أهل الإيمان من أهل الكفر في الرجعة. ومن اليسير أنْ يقال إنّ هذا الانتقام المرجوّ تعويض من الظلم والاضطهاد في تاريخ الفرقة. ولا ننفيه، إلاّ أنّنا نرى أنّ أخبار الرجعة من أهمّ أدوات سياسة الأتباع، وسيأتي تفصيل هذا الرأي بعد قليل.

● **المسألة الثالثة**: وقوع الخلاف في معنى الرجعة. فقد ذهب بعض الإماميّة إلى أنّ الرجعة هي «رجوع دولتهم في أيّام القائم (ع) من دون رجوع أجسامهم»[١]. وقال المرتضى في تعليل هذا الرأي: «إنّ قوماً من الشيعة لمّا عجزوا عن نصرة الرجعة وبيان جوازها وأنّها تنافي التكليف[٢] عوّلوا على هذا التأويل للأخبار الواردة بالرجعة»[٣]. وسيرد الكلام على استدلال علماء الفرقة على الرجعة بعد قليل، ويعنينا من هذه المسألة الآن الاختلاف فيها. فالظاهر من المصنّفات أنّها لم تكن عقيدة مُجمعاً على كيفيّتها وإنْ ادّعى مهندسو العقائد حصول الإجماع على الإيمان بها. ويؤيّد هذا الرأيَ قولُ السائل للشيخ المفيد: «ما معنى قوله عليه السلام: "ليس منّا من لم يقل بمتعتنا ويؤمنْ برجعتنا"؟ أهي حشر في الدنيا مخصوص للمؤمنين أو لغيرهم من الظلمة الجائرين قبل يوم القيامة؟»[٤]. فلو كانت الرجعة عقيدة معلومة الكيفيّة منذ عصر الصادق لارتفع السؤال عن الراجعين فيها في عصر المفيد. والغموض الذي حيّر السائل يؤيّد قولنا إنّ هذه العقيدة لم يستقرّ منها إلاّ الأصل الذي اقتبسته الاثنا عشريّة من الكيسانيّة، وهو إثبات الرجعة، وظلّ مضمون العقيدة يتقلّب. فمن عسُر عليه الجمع بين إثبات التكليف وإيجاب الرجعة فرّ إلى القول برجوع الدولة؛ ومن قارب الغلوّ قال برجعة الأنبياء ليقاتلوا بين يدي عليّ بن أبي طالب؛ ومن فارق الفريق الأوّل وقصّر عن

---

(١) المرتضى، **الرسائل**، ١/ ١٢٥. وأشار المفيد إلى وقوع الخلاف في الرجعة، ولم يسمّه، انظر: **أوائل المقالات**، ص ص ٤٦، ٧٨.

(٢) جاءت الجملة هكذا. والذي دعا إلى تأويل الرجعة برجوع الدولة هو العجز عن الجمع بين نصرة الرجعة وعدم منافاتها التكليف، فينبغي أنْ يقال: «لمّا عجزوا عن نصرة الرجعة وبيان جوازها وأنّها لا تنافي التكليف». وتستقيم أيضاً بتقدير "رأوا": "ورأوا أنّها تنافي التكليف".

(٣) المرتضى، **الرسائل**، ١/ ١٢٦؛ وانظر أيضاً: ٣/ ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٤) المفيد، **السرويّة**، ص ٣٠، والحديث منسوب إلى الصادق. وقد وردت في كتاب **الهداية الكبرى** للخصيبيّ إشارة إلى إنكار الصادق القول برجوع الدولة (ص ٤١٩). وأورد المصنّف أسماء أئمّة الاثني عشريّة جميعاً وساق أخباراً كثيرة، ولكنّا لم نعتمد كتابه في دراسة عقائد الفرقة لأنّه نصيريّ. الحسين بن حمدان الخصيبيّ، **الهداية الكبرى**، بيروت، مؤسّسة البلاغ، ط١، ١٤٠٦/ ١٩٨٦. ونشر في طبعة ثانية سنة ١٤٢٦/ ٢٠٠٥. وانظر عرض ابن عبدالجليل لمخطوط الكتاب في التعريف بنصوص النصيريّة: **الفرقة الهامشيّة**، ص ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

الفريق الثاني قال برجعة المهديّ وأصدقِ أهل الإيمان وعُتاة الكفّار؛ ومن كان يؤمن بحقّ أعلام الشهداء في الانتقام من المخالف أثبت رجعة الحسين ورجاله؛ ومن نظر إلى عدم إخلاء الأرض من الحجّة بعد المهديّ واحتاط لعقيدة الإمامة أوجب رجعة الأحد عشر بعد وفاة المهديّ[1]. وأمّا حديث «من لم يقلْ برجعتنا فليس منّا»[2] فسياج يسيّج به مهندسو العقيدة جمهور الأتباع. فمن جمد منهم على نون المذهب صحّ انتماؤه، ومن ضاق بالجبر وفحص ونظر رُمي بالشذوذ وطُرد. ولا يمكن حمل الحديث على طرد المخالفين، لأنّهم ليسوا من الفرقة أصلاً.

١ ـ ٢ ـ ٢ ـ الاستدلال على عقيدة الرجعة

نقل المفيد ثلاثة اعتراضات[3] على عقيدة الرجعة:

● **الاعتراض الأوّل** أنّ عبد الرحمن بن ملجم ويزيد بن معاوية وشمر بن ذي الجوشن[4] يجوز توبتهم في الرجعة ودخولهم في طاعة الإمام وذلك موجب لتولّيهم. وهو اعتراض واجه به أحد المعتزلة شيخاً من الاثني عشريّة، «فقال الشيخ: القول في الرجعة إنّما قبلته من طريق التوقيف وليس للنظر فيه مجال، وأنا لا أجيب عن هذا السؤال لأنّه لا نصّ عندي، وليس يجوز أنْ أتكلّف من غير جهة النصّ الجواب. فشنّع السائل وجماعة المعتزلة عليه بالعجز والانقطاع»[5].

وأجاب المفيد عن السؤال بجوابين: **الأوّل** أنّ العقل يجوّز توبة الثلاثة المذكورين ولكنّ الخبر عن الأئمّة يمنع منه ويوجب خلودهم في النار. **والثاني** أنّ توبتهم بعد الرجعة غير مقبولة لأنّهم يكونون كالملجئين، كما لم تقبل توبة فرعون لمّا غرق، وكما تمتنع توبة أهل الآخرة.

---

(١) تعلّق بهذا الرأي إبراهيم الأنصاريّ الزنجانيّ في تعليقاته على **أوائل المقالات**، قال: «الرجعة المصطلحة عند الشيعة، التي يعرفها منهم المسلمون وغيرهم، وكذلك أعداؤهم من العامّة وغيرهم، هي رجعة أمير المؤمنين وباقي الأئمّة (ع) وحكومتهم على وجه الأرض من دون معارض بعد وفاة صاحب الزمان عليه السلام»: **تعليقات على أوائل المقالات** (ملحقة بالكتاب)، ص ٣٢٤. وانظر رأي من جوّز أنّ تأويل الرجعة برجوع الدولة كان ردّا على اعتراضات المعتزلة: E. KOHLBERG, radj'a, *EI2*, 8/385.

(٢) المفيد، **السروية**، ص ٣٢.

(٣) الاعتراض الأوّل منسوب إلى المعتزلة في **الفصول المختارة**، ص ١٥٣؛ ونُسبت الاعتراضات في **المسائل السروية** إلى قوم من "المخالفين" من غير تعيين، وإلى "العامّة" وهي تسمية تعني أهل السنّة خاصّة.

(٤) شمر بن ذي الجوشن هو الذي ذبح الحسين في كربلاء واحتزّ رأسه.

(٥) المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

والظاهر أنّ اعتراض المعتزلة بتجويز توبة الثلاثة المذكورين باعتبارها مقدورة للّه نشأ في سياق الجدل بين الاثني عشريّة الذين قالوا إنّ مذهبهم في الرجعة «ممّا لا شبهة على عاقل في أنّه مقدور للّه تعالى غير مستحيل في نفسه»، ومخالفيهم الذين «ينكرون الرجعة إنكار من يراها مستحيلة غير مقدورة»[1]. ونرجّح أنّ القول بإمكان الرجعة واعتبارها مقدورة للّه، واجهه المخالفون بالإنكار أوّل الأمر[2]، ثمّ أبدعوا تجويز توبة ألدّ أعداء الإماميّة في الرجعة لنقض جواز الرجعة بجواز التوبة، وللطّعن في جملة المقالة بالأسئلة المرتّبة على الافتراض.

ويجري جواب الشيخ للمعتزليّ على طريقة الصدوق. فالخبرُ المرويّ عن الإمام وتأويلُ الآيات يُثبتان وقوع الرجعة، ولكنّهما يعجزان عن دفع ما يستحدثه المخالف من أسئلة، فينتهي المتعلّق بالخبر إلى الانقطاع لأنّ المخالف يتعمّد توليد أسئلة يعلم أنّه لا جواب عنها في الخبر. وهذا يعني أنّ طريقة النظر كانت ضرورة من ضرورات الاستمرار، تبطل الخبر أحياناً ـ كما مرّ في الكلام على العرش ـ، وتثبته أحياناً وهي تقدّم عليه ما يستنبطه العقل. فلذلك قال المفيد بعد الجواب الثاني: «وهذا هو الجواب الصحيح على مذهب أهل الإمامة، وقد جاءت به آثار متظاهرة عن آل محمّد (ع)»[3]. ويبدو في هذا الشاهد قدرةُ الشيخ المفيد على التأليف بين الخبر والنظر في نظم الدليل، بل يعسر التمييز بينهما في كلامه لأنّه يقطع بصدق الخبر، ثمّ يُظهر الاستغناء عنه في الاستدلال ويعوّل على الدليل العقليّ، ثمّ يؤيّد ما استخرجه بخبر آخر.

وأمّا تعليلُ امتناع توبة أهل الآخرة بكونهم كالملجئين لا يصحّ تكليفهم، وتشبيهُ[4] أهل الرجعة بهم لإبطال قول من جوّز توبتهم، فلا يعنيان إلاّ سقوط التكليف إذْ لا تكليف عند المفيد مع الإلجاء. ويقوّي هذا الاستنتاجَ القولُ بأنّ توبة المخالف لا تُقبل إذا ظهر القائم[5]. وقال المفيد في احتجاجه بآية ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ

---

(١) المرتضى، **الرسائل**، ١/ ١٢٥.

(٢) انظر إبطال الخيّاط لدليل الإمكان في ردّه على ابن الراونديّ في الرجعة: «ليس كلّ ما لم يُبْطِل توحيداً، ولا ينقض عدلاً، ولا يستحيل كونه في القدرة، فلنا أنْ نصف اللّه عزّ وجلّ بأن يفعله»: **الانتصار**، ص ١٩٦.

(٣) وذكر من الآثار آية "الأنعام" ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لاَ يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا﴾ [٦/ ١٥٨]، فقال إنّ الآية في كلام الأئمّة تعني القائم: **الفصول المختارة**، ص ١٥٥.

(٤) «إنّ اللّه سبحانه إذا ردّ الكافرين في الرجعة... لم يقبل لهم توبة وجروْا في ذلك مجرى فرعون لمّا أدركه الغرق... وكأهل الآخرة الذين لا تقبل لهم توبة ولا ينفعهم ندم لأنّهم كالملجئين إذ ذاك إلى الفعل»: **الفصول المختارة**، ص ١٥٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ﴾ إنّ من المخالفين من زعم أنّ الموتة الأولى تكون قبل الإقبار والثانية بعد حياتهم في القبور للمساءلة[1]. وأبطل هذا الرأي بقوله: «إنّ الحياة للمساءلة ليست للتكليف فيندم الإنسان على ما فاته في حياته[2]. وندمُ القوم على ما فاتهم في حياتهم مرّتين يدلّ على أنّه لم يُردْ حياة المساءلة، لكنّه أراد حياة الرجعة التي تكون لتكليفهم والندم على تفريطهم، فلا يفعلون ذلك، فيندمون يوم العرض على ما فاتهم من ذلك»[3].

القولُ بالإلجاء في الرجعة ردٌّ على المعتزلة الذين جوّزوا توبة قتلة الأئمّة. وإثباتُ التكليف في الرجعة بتأويل آية "غافر" ردٌّ على أهل السنّة: العامّةِ في عبارة المفيد، وردٌّ على الذين فرّوا من إسقاط التكليف من الاثني عشريّة فقالوا إنّ الرجعة «معناها رجوع الدولة والأمر والنهي من دون رجوع الأشخاص وإحياء الأموات»[4]. والإلجاء وإثبات التكليف ضدّان لا يجتمعان، وتعويل المفيد على أحدهما في بعض أجوبته وعلى الآخر في أجوبة أخرى يبيّن وقوف مهندسي العقيدة على ثغور المقالة ومجادلتهم كلّ مخالف بما ينفع في إفحامه وإنْ كانت أدلّتهم تتحابط عند الجمع بينها فيبدو خور العقيدة. ويعسر مع هذا معرفة موضوع التكليف في الرجعة؛ فالكفّار الذين سيرجعون سيكونون آلات لفعل الشرّ، والمؤمنون آلات لفعل الخير، وأوّل خيرهم افتراس أهل الكفر والعناد. ونحسب أنّ المفيد أدرك هذا الغموض فلبّس في قوله: «أراد حياة الرجعة التي تكون لتكليفهم والندم على تفريطهم، فلا يفعلون ذلك، فيندمون يوم العرض على ما فاتهم من ذل»". فعبارة "لا يفعلون ذلك" لا يمكن حملها إلاّ على الإلجاء لأنّ الإنسان لا يختار العذاب. وما يُلجَأ الإنسان إليه فلا معنى لندمه عليه، ولا

---

(١) «هذه الآية تبطل القول بالرجعة، لأنّ اللّه خلق بني آدم من نُطف ميّتة، ثمّ يحييهم في دار الدنيا، ثمّ يميتهم، ثمّ يحييهم يوم القيامة، فذلك موتتان وحياتان. وأحسب صاحب الكتاب ليس يحسن الحساب أيضاً فلذلك احتجّ بهذه الآية»: الخيّاط، **الانتصار**، ص ١٩٦.

(٢) أثبتناها من الهامش، وفي المتن: حاله. وكذلك: مرّتين في الجملة التالية، وفي المتن: المرّتين.

(٣) المفيد، **السرويّة**، ص ص ٣٤ ـ ٣٥. والموتة الأولى عند مثبتي الرجعة تكون بمفارقة الدنيا والثانية بالقتل أو الموت بعد الرجعة. والإحياء الأوّل للرجعة والثاني للحشر في القيامة. وانظر: **السرويّة**، ص ص ٣٣ ـ ٣٤. والآية: غافر ٤٠/ ١١. وانظر استدلال النصيريّة بهذه الآية على التناسخ: ابن عبدالجليل، **الفرقة الهامشيّة**، ص ٥٢٣.

(٤) المرتضى، **الرسائل**، ١/ ١٢٦. وربّما وجد هؤلاء تأييداً لمقالتهم في أحاديث منها «دولتنا آخر الدول، ولم يبقَ أهل بيت لهم دولة إلاّ ملكوا قبلنا لئلاّ يقولوا إذا رأوا سيرتنا: إذا ملكنا سرنا مثل سيرة هؤلاء. وهو قول اللّه عزّ وجلّ: ﴿وَالعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾»: شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٣٠٦. والآية وردت في سورتين: الأعراف ٧/ ١٢٧؛ القصص ٢٨/ ٨٣.

بدّ من أنْ يكون الندم يوم العرض على ما كان في ساعة الاختيار، أي قبل الرجعة لا بعدها.

وأثبت المرتضى بقاء التكليف في ردّه على من أوّل الرجعة برجوع الدولة فقال: «إنّ التكليف كما يصحّ مع ظهور المعجزات الباهرة والآيات القاهرة، فكذلك مع الرجعة، لأنّه ليس في جميع ذلك ملجئ إلى فعل الواجب والامتناع من فعل القبيح»[1]. وهذا الكلام مغالطة لا دليل، لأنّ المعجزة لا تُسقط التكليف، ولا تسلب الاختيار، ولا تُبطل التوبة. وأمّا الرجعة فلا تصحّ معها توبة[2]، وليس للكفّار فيها إلاّ أن يُعانِدوا ليُقتَلوا. فكيف يمكن التسوية بينهما؟ ولو صحّ كلامه لكان نقضاً لحجّة أستاذه المفيد وإحياءً لإلزام المعتزلة وتجويزاً لتوبة يزيد وشمر وعبد الرحمن بن ملجم.

● **والاعتراض الثاني** أنّ قدرة أهل الكفر في الرجعة على الكفر والضلال وعجزهم عن التوبة يعني منع انزجارهم عن القبيح، وفي هذا القول وصف للّه بأنّه يُغري خلقه بالمعاصي ويُبيحهم الذنوبَ. وأجاب المفيد بأنّ ما عرفوه من العذاب إلى وقت الرجعة يمنع من حصول الدواعي إلى القبيح عندهم، وبأنّهم يعلمون أنّ تعذيبهم سببه عصيانهم السابق وأنّ فعل القبيح يتزايد به العذاب فينتهون و«تتوفّر لهم دواعي الطباع والخواطر كلّها إلى إظهار الطاعة والانتقال عن العصيان»[3].

هذا الاستدلال لا يستقيم. فكيف تتوفّر دواعي الطاعة عند من يُبعث ليُقاتِل أهل الحقّ؟ وهل تنفع الاستجابة في زمن لا تُقبل فيه توبة؟ وما فائدة الانقياد لمن يعلم أنّه بُعث من قبره ليفتك به المهديّ وتفترسه سيوف عطاش إلى الدماء؟ وقد تخلّص المفيد من هذا الإلزام باتّهام الشيطان بتحريض كفّار الرجعة على المعاصي، فقال: «إذا أراد

---

(1) المرتضى، **الرسائل**، ١/ ١٢٦.

(2) «عن أبي عبداللّه أنّه قال في قول اللّه عزّ وجلّ ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لاَ يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ﴾ فقال (ع): الآيات هم الأئمّة، والآية المنتظرة القائم (ع)، فيومئذ لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل قيامه بالسيف، وإنْ آمنت بمن تقدّمه من آبائه»: الصدوق، **كمال الدين**، ص ٣١٦، والآية: الأنعام ٦/ ١٥٨؛ أبّان بن تغلب عن أبي عبداللّه: «لا تذهب الدنيا حتّى ينادي مناد من السماء: يا أهل الحقّ اجتمعوا. فيصيرون في صعيد واحد. ثمّ ينادي مرّة أخرى: يا أهل الباطل اجتمعوا. فيصيرون في صعيد واحد. قلتُ [أبّان بنْ تغلب] فيستطيع هؤلاء أنْ يدخلوا في هؤلاء؟ قال: لا واللّه، وذلك قول اللّه عزّ وجلّ: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾»: النعمانيّ، **الغيبة**، ص ٢١٩؛ والآية: آل عمران ٣/ ١٧٩. وانظر أيضاً: **العيّاشي**، ١/ ٣٥٢.

(3) المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ١٥٦. والمقصود بما عرفوه من العذاب إلى وقت الرجعة تعذيبهم في قبورهم.

اللّه تعالى، على ما ذكرناه[1]، أوهم الشيطان أعداء اللّه عزّ وجلّ أنّما رُدّوا إلى الدنيا لطغيانهم على اللّه، فيزدادوا [فيزدادون] عتوّا، فينتقم اللّه منهم بأوليائه المؤمنين»[2].

إلاّ أنّ هذه التهمة لا تنفع في تصحيح الاستدلال، فالانتقام من أهل الكفر في الرجعة ليس مترتّباً على عتوّهم بعد رجوعهم، بل على عنادهم وكفرهم قبل موتهم. فلا معنى بعد هذا لقول المفيد إنّ دواعي الطاعة والانقياد تتوفّر عندهم، ولا لقوله إنّ الشيطان يغويهم ويزيّن لهم الطغيان، ولا بدّ من الإقرار بأنّ كفّار الرجعة أبيح لهم الفساد والعناد والكفر لأنّهم رُدّوا ليُقتلوا. وفي هذا القول إثبات للإلزام الذي افترضه المفيد، ونظنّ أنّه كان من إبداع المعتزلة أيضاً.

● **والاعتراض الثالث**: كيف يمكن القول بإقامة أهل العناد على عنادهم وبحصول الخلاف منهم بعد العذاب الذي عرفوه في القبور وحلّ بهم في الرجعة؟

الجواب نقله المفيد عن بعض علماء الفرقة، وهو أنّ ما أصابهم من العذاب «لا يمنع من دخول الشبهة عليهم في استحسان الخلاف»، ثمّ عدّد شبهاً[3]. وأيّد المفيد هذا الجواب بتشبيه كفر أهل الرجعة بعد العذاب بكفر قوم موسى بعد مشاهدة الآيات ومعاينة ما حلّ بفرعون، وبكفر المشركين وهم يشاهدون معجزات الرسول. وقال أيضاً إنّ أصحاب المعارف من المعتزلة «يزعمون أنّ أكثر المخالفين على الأنبياء كانوا من أهل العناد، وأنّ جمهور المظهرين للجهل باللّه يعرفونه على الحقيقة». واستنتج من هذا أنّه «لا يمنع أنْ يكون الحكم في الرجعة وأهلها على هذا الوصف»[4]. وذكر هذا الاعتراض في **المسائل السروية** منسوباً إلى قوم من المخالفين، واقتصر في الردّ عليه بقياس كفر أهل الرجعة بعد المعرفة على عودة الكفّار إلى كفرهم لو ردّوا إلى الدنيا[5].

---

(١) هكذا جاءت الجملة. والمذكور قبلها إحياء من مَحَض الإيمان ومن مَحَض الكفر للانتقام من أهل الكفر، وهو المقصود.

(٢) المفيد، **السروية**، ص ٣٥.

(٣) «إنّ القوم يظنّون أنّهم إنّما بعثوا بعد الموت تكرمة لهم وليَلُوا الدنيا كما كانوا، ويظنّون أنّ ما اعتقدوه في العذاب السالف لهم كان غلطاً منهم. وإذا حلّ بهم العقاب ثانية توهّموا قبل مفارقة أرواحهم أجسادهم أنّ ذلك ليس من طريق الاستحقاق وأنّه من اللّه تعالى، لكنّه كما تكون الدول وكما حلّ بالأنبياء»: **الفصول المختارة**، ص ١٥٦. ويدلّ ما أيّد به المفيد هذا الجوابَ على أنّ قوله: "وكما حلّ بالأنبياء" يعني ما حلّ بأقوام الأنبياء.

(٤) وأيّد ما استفاده من مقالة المعتزلة بآيتين من سورة "الأنعام" [٦/ ٢٧ ـ ٢٨]: **الفصول المختارة**، ص ١٥٧.

(٥) عوّل في هذا الردّ على آيتي "الأنعام": ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلاَ نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ. بَلْ بَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [٦/ ٢٧ ـ ٢٨]. ولم يذكر شبهة استحسان الخلاف: **السروية**، ص ٣٦.

شبهة استحسان الخلاف بعيدة جداً، ولكن متى أطلق مجادل لنفسه العِنان في افتراض الحيل لم يقف عند حدّ. فلذلك لم يجد الشيخ المفيد حرجاً في الجمع بين الإلجاء وإثبات التكليف، وفي الجمع بين تبرير الانصراف عن الطاعة بإغواء الشيطان وتبريرِ العناد بعد المعرفة بمتابعة النفس، وفي قياس كفر أهل الرجعة على كفر المشركين بجامع الإصرار على العناد بعد مشاهدة المعجزة. ولا يُستبعد أن يكون علّة هذا الاضطراب التصدّي لشبهات المخالفين شبهة شبهة لحماية العقيدة وإنْ كان الدليل في إبطال شبهة ناقضاً للدليل في الردّ على أخرى. ونرى أنّ أقوى ما استدلّ به المفيد قياسه كفر أهل الرجعة بعد المعرفة على عودة الكفّار إلى كفرهم لو ردّوا إلى الدنيا. فإذا استغرب مخالف عودة كفّار الرجعة إلى كفرهم بعد عذاب القبر جُبِه بما جاء في آية الأنعام في كفّار الآخرة. فإنْ أنكر رُمي بردّ صريح القرآن، وإنْ جوّز خرج الشيعيّ من الإلزام ووجب على المخالف الإقرار بإمكان الرجعة. ونتيجة هذا المنهج هي جمودُ المتديّن على مذهبه، وتحجّرُ عقيدته لعدم فحْصه عن نشأتها وتطوّرها، وتحجّرُ الدليل بعدما استهلك المتجادلون كلّ وجوه الإلزام والاحتجاج.

ويبدو أنّ المرتضى أدرك أنّ الرجعة لا تثبت بالأخبار، ولا تصحّ بالدليل العقليّ لِما جاء في كلام شيخه المفيد من اضطراب، فقال: «إذا ثبت جواز الرجعة ودخولها تحت المقدور، فالطريق إلى إثباتها إجماع الإماميّة على وقوعها، فإنّهم لا يختلفون في ذلك»[1]، وهذا ردّ على من اعتبر الرجعة مستحيلة من المخالفين. وقال في ردّه على الذين أوّلوا الرجعة برجوع الدولة من الاثني عشريّة: «الرجعة لا تثبت بظواهر الأخبار المنقولة فيطرق التأويلات عليها، فكيف يثبت ما هو مقطوع على صحّته بأخبار الآحاد التي لا توجب العلم؟ وإنّما المعوّل في إثبات الرجعة على إجماع الإماميّة على معناها بأنّ اللّه تعالى يحيي أمواتا عند قيام القائم عليه السلام من أوليائه وأعدائه»[2]. ودليله على صحّة الإجماع هو «دخول قول الإمام فيه، وما يشتمل على قول المعصوم من الأقوال لا بدّ فيه من كونه صواباً»[3]. ولا معنى للعدد في الإجماع عند الاثني عشريّة، وإنّما الحجّة قولُ من كان قول الإمام داخلاً فيه، وهذا شرط ممتنع بعد الغيبة. فلا

(١) المرتضى، **الرسائل**، ١/ ١٢٥. ولم يقل إنّها لا تثبت بالدليل العقليّ، فقد مرّ كلامه في عدم منافاة الرجعة للتكليف، وبينا ما فيه. ونرجّح أنّه رأى ما في الاحتجاج بالنظر من جمع بين المتناقضات (كالإلجاء وإثبات التكليف) فجعل الرجعة مقدورة للّه (ذكره أيضاً في **الرسائل**، ١/ ٣٠٣) وعوّل على إجماع الفرقة لإثباتها.

(٢) المرتضى، **الرسائل**، ١/ ١٢٦.

(٣) المصدر نفسه، ١/ ١٢٥ _ ١٢٦.

يمكن حمل الإجماع في كلام المرتضى إلاّ على ما دخل فيه قول الإمام قبل الاختلاف وهو الاتّفاق على وقوع الرجعة[1]، وأمّا كيفيّتها فلكلّ فريق رجعة. فمن أجل ذلك قال في مجادلة المخالف المنكر للرجعة إنّ الإجماع حاصل على وقوعها، وقال في مجادلة الإماميّ المخالف في الكيفيّة إنّ الإجماع حاصل على معناها وهو إحياء الأموات عند قيام القائم. وهذا يعني أنّ الإجماع ليس ما دخل فيه الإمام وإنّما هو ما استطاع مهندسو العقيدة أنْ يردّوا به على المخالف ويُدخلوا فيه الأتباع بالتأويل والمغالطة، وأنّ المجمَع عليه ليس قول الإمام بل هو اختيار أعلام الفرقة يُمزج بالخبر ويُقال عقيدةُ المعصوم.

٢ ـ علامات الظهور

تُطلق علامات الظهور على الأمارات التي تسبق قيام القائم وتُخبر به. ويمكن تقسيمها إلى قسمين: العلامات الاجتماعيّة، والعلامات الكونيّة.

٢ـ ١ ـ العلامات الاجتماعيّة

تُجمع الأخبار المنسوبة إلى الأئمّة على أنّ اضطراباً شديداً سيصيب الاجتماع قبل خروج المهديّ، ومن مظاهره الجوع وغلاء الأسعار ونقص الثمرات وقلّة بركة الثمار وفساد التجارات وكثرة التجّار وقلّة الأرباح وكثرة أولاد الزنا واكتفاء النساء بالنساء والرجال بالرجال[2]. وليس في هذه الأوصاف شيء تخلو منه التجارب الاجتماعيّة وإنْ حرصت الأحاديث على تهويل الفوضى بجمع هذه العلامات في زمن واحد. فلذلك يبدو أنّ أهمّ ما شمّر فيه مهندسو العقيدة بترويج أحاديث الخراب الاجتماعيّ هو تعويد الأتباع تجربةَ الابتلاء وإقناعهم بأنّها شرط من شروط قيام القائم. ويؤيّد هذا الرأي صنفان من الأخبار، أحدهما خصّ المؤمنين بالابتلاء كقول الباقر: «إنّ قدّام قيام القائم علامات بلوى من اللّه للمؤمنين» ثمّ تأوّل آية فقال: «لَنَبْلُوَنَّكُمْ: يعني المؤمنين. بِشَيْءٍ مِن خوف ملك بني فلان في آخر سلطانهم. وَالجُوعِ: بغلاء أسعارهم. وَنَقْصٍ مِنَ الأَمْوَالِ: فساد التجارات وقلّة الفضل فيها. وَالأَنْفُسِ: قال: موت ذريع. وَالثَّمَرَاتِ: قلّة ريع ما يُزرع وقلّة بركة الثمار. وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ: عند ذلك بخروج القائم»[3]. ويوهم

---

(١) المرتضى، **الرسائل**، ١/ ١٢٥.

(٢) الطبري، محمّد بن جرير بن رستم، **دلائل الإمامة**، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ط٢، ١٤٠٨/١٩٨٨، ص ٢٥٥؛ النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٩٧.

(٣) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٦٧. والآية: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الخَوْفِ وَالجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الأَمْوَالِ وَالأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ البقرة ٢/ ١٥٥.

كلام الإمام أنّه يصف محنة عظيمة لم تعرف الأرضُ مثلها، وهو يصف ما لا يكاد يخلو منه مجتمع. وتقرن العبارة الأخيرة في كلامه البشارةَ بالفرجِ بنزول البلاء وترتّبها عليه. والمقصود من هذا التدبير هو إقناع الأتباع بأنّ المحنة شرطُ خروج القائم ليترقّبوا ظهوره في كلّ محنة وتشرئبّ نفوسهم إلى أفق الفرج والانتقام من الأعداء فتتجدّد فيها عقيدة الرجعة. وفي كلّ ذلك إحياء لعقيدة الغيبة ومقاومة للمخالف الذي يطعن فيها بالجدل والاستهزاء.

والصنف الثاني من الأخبار أحاديث تصف شدّة المحنة على الشيعة، وتدلّ أخبار على أنّه سار في الأتباع اعتقادُ استقامة أمر المهديّ بأيسر تدبير. وعقد النعمانيّ في كتاب **الغيبة** بابا سمّاه: "ما جاء في الشدّة التي تكون قبل ظهور القائم صاحب الحقّ (ع)" جمع فيه أحاديث تبيّن أنّ الأئمّة قاوموا هذا الاتّجاه. فروى عن بشير النبّال أنّه قال: «لمّا قدمت المدينة قلت لأبي جعفر (ع): إنّهم يقولون إنّ المهديّ لو قام لاستقامت له الأمور عفواً ولا يهرق محجمة دم. فقال: كلاً والذي نفسي بيده، لو استقامت لأحد عفواً لاستقامت لرسول الله (ص) حين أُدميتْ رَبَاعِيَتُه وشجّ في وجهه. كلاً والذي نفسي بيده حتّى نمسح نحن وأنتم العرق والعلق، ثمّ مسح جبهته»[1].

يدلّ قول الباقر في آخر الحديث: "حتّى نمسح نحن وأنتم العرق والعلق" على أنّ الضمير في "إنّهم يقولون" يعود على الأتباع. ويؤيّد هذا المعنى قولُ المفضّل بن عمر: «سمعت أبا عبدالله (ع) وقد ذكر القائم (ع) فقلت: إنّي لأرجو أن يكون أمره في سهولة. فقال: لا يكون ذلك حتّى تمسحوا العرق والعلق»[2]. ويُحتمل عودة الضمير على أهل الحديث أيضاً، فقد روى النعمانيّ أنّ الباقر سأل ابن عُقدة عمّن صحبه في طريقه من العراق إلى المدينة فقال: قوم من المحدّثة، وذكر «أنّهم يقولون لو قد كان ذلك [أي قيام القائم] كنّا نحن وأنتم في العدل سواء»[3]؛ ورُوي عن أبي هريرة أنّه قال: «يبايع المهديّ بين الركن والمقام لا يوقظ نائماً ولا يهرق دماً»[4]. ويُستفاد من مقارنة الأخبار أنّ سهولة أمر المهديّ في الرجعة كانت رأياً تداوله الأتباع حتّى نُقل قولهم إلى الإمام، وإنْ لم يَردْ فيها ما يدلّ على مدى انتشاره. ويؤيّد احتمالَ

---

(١) النعماني، **الغيبة**، ص ١٩١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٩٠. وفي الخبر تسمية للمحدّثة بالمرجئة أيضاً، وسيأتي توضيح هذه التسمية في ص ٣٣٦.

(٤) ابن طاووس، **الملاحم والفتن في ظهور الغائب المنتظر**، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ط١، ١٤٠٨/١٩٨٨، ص ٥٧.

شيوعه إيمانُهم بأنّ عصر المهديّ عصر معجزات وعدل، وميلُ النفوس إلى حبّ الدعة والفرار من المشقّة. ونرى أنّ هذا الرأي شاع في المسالمين خاصّة، وأهمّ ما فيه الاعتقادُ أنّ الظهور وإقامة دولة الحقّ شأن من شؤون المهديّ لا أثر للأتباع في تحقيقه، وأنّ ما رُوي في تأييده بآلاف الملائكة ومنحِه أكتاف أعدائه يُسقط المؤونة عن الأولياء، فيصبح قيام المهديّ حدثاً منتظراً حقّاً. وما يجدّ فيه مهندسو العقيدة هو إرساخ الاعتقاد أنّ الغيبة والقيام والانتقام أحداث معيشة حقّاً. فلا بدّ في الغيبة من محنة، ولا قيام إلاّ بعد البلاء، ولا ظفر إلاّ بالانهماك مع المهديّ في قتل الناس. وكلّ هذا ينبغي أنْ يعيشه الأتباع في الأخبار والأساطير. وأنكر الباقرُ ما قاله الناس، والصادقُ ما قاله المفضّل لإحياء مفهوم الابتلاء ولوقاية الأتباع من مسالمةِ المخالف بالقلوب، ومتابعةِ ما تميل إليه النفس من عقائده. ولا نقطعُ بصحّة الخبرين، بل المرجّح عندنا أنّهما منحولان، وضعهما الغلاة المسرفون في عداوة المخالف، فإنّ للغلوّ عقيدة طلاّبَةً للكره والضغينة.

وتنطق أخبارٌ بأنّ الأئمّة جعلوا قيام المهديّ موعد الانتقام من أعداء الفرقة في كلّ زمنٍ إمام. فقد نُسب إلى الباقر (ت ١١٤/ ٧٣٣) أنّه قال متأوّلاً: «وأمّا قوله: ﴿لِيُحِقَّ الحَقَّ﴾ فإنّه يعني ليحقّ حقّ آل محمّد حين يقوم القائم (ع)، وأمّا قوله: ﴿وَيُبْطِلَ البَاطِلَ﴾ يعني القائم. فإذا قام يُبطل باطل بني أميّة»[١]. وجاءت أخبار كثيرة في وصف ملك بني العبّاس بالعسر والشدّة وفي أنّ القائم يقوم في آخره، فقد كان أعلام الفرقة في كلّ عصر يستثيرون وجدان الأتباع بتمنّي رفع ما في زمنهم من محن، ولن يضيق التأويل عن تصحيح ما نُسب إلى الأئمّة وإنْ أظهرت أحداث التاريخ أنّ ما رُوي عنهم لم يكن إخباراً بغيب ولا شرحاً لعقيدة نزل بها جبريل[٢] وأخبر بها الرسول، بل كان تدبيراً لسياسة الأتباع[٣]. ونحسب أنّ اشتراط خروج أصحاب الرايات قبل المهديّ كان

(١) **العيّاشي**، ٢/ ١٨٦. والآية: الأنفال ٨/ ٨.

(٢) رُويت أحاديث كثيرة في إخبار الرسول بقيام القائم، وبعضها يصرّح بنزول جبريل بها، انظر: النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٦٦؛ الطبريّ، **الدلائل**، باب: معرفة وجوب القائم وأنّه لا بدّ أن يكون، ص ٢٣٠ وما بعدها.

(٣) من علامات قيام القائم قتل النفس الزكيّة، انظر: شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٣٠٣. وقد أُطلق هذا اللقب قديماً على محمّد بن عبدالله بن الحسن (١٤٥هـ/ ٧٦٢). وأجاب عليّ كورانيّ سائلة (اسمها شيماء) عن معنى قتل النفس الزكيّة قبل قيام القائم، فقال إنّ الخبر المرويّ عن قتل نفس زكيّة بظَهر الكوفة لا يبعد أنْ يكون المقصود به محمّد باقر الحكيم. يعني المقتول في تفجير النجف في ٢٩ آب/ أغسطس ٢٠٠٣! جاء الجواب في برنامج من القسم العربيّ في إذاعة إيران، يوم الجمعة ٢٩/ ٠٤/ ٢٠٠٥، الساعة ٢٣ و٢٥ دق.

من أهمّ وسائل سياستهم، وأصحاب الرايات هم: السفيانيّ، والمروانيّ، والشيصبانيّ، والخراسانيّ، واليمانيّ، والقحطانيّ، والأصهب، والأبقع، وابن آكلة الأكباد، وشعيب ابن صالح، والحسنيّ، والجرهميّ، والسمرقنديّ.

تدلّ أخبارٌ على أنّ أكثر هؤلاء اخترِعوا للتهويل بوصف الفوضى قبل قيام القائم. فالأصهب والأبقع يخالفان السفيانيّ فيقاتلهما، فيقتل الأبقع وأصحابه ثمّ يقتل الأصهب[١]. والمروانيّ تكون له مع ولد العبّاس «وقعة بقرقيسا يشيب فيها الغلام الحَزَوَّر، ويرفع اللّه عنهم النصر، ويوحي إلى طير السماء وسباع الأرض: اشبعي من لحوم الجبّارين، ثمّ يخرج السفيانيّ»[٢]. ويخرج السفيانيّ والخراسانيّ على بني العبّاس، يستبقان الكوفةَ أحدهما من المشرق والآخر من المغرب، فيستأصلونهم و«لا يبقون منهم أحداً أبداً»[٣]. ويخرج معهما في سنة واحدة في شهر واحد في يوم واحد اليمانيّ «فيكون البأس من كلّ وجه»[٤]. ويخرج الشيصبانيّ قبل السفيانيّ، قال الباقر لجابر الجعفي إنّه «يخرج من أرض كوفان ينبع كما ينبع الماء يقتل وفدكم»[٥]. ويخرج الحسنيّ قُبَيل المهديّ[٦]، ويخرج شعيبُ بن صالح، ولم يبيّن الخبر ميقات خروجه[٧]. وذكرت أخبارٌ خروج الشيصبانيّ وشعيب بن صالح ولم تفصّل سيرتهما وقتالهما[٨]، وميّزت اليمانيّ فجعلت رايته راية هدى وقضت بأنّه «لا يحلّ لمسلم أن يتلوّى عليه، فمن فعل ذلك فهو من أهل النار، لأنّه يدعو إلى الحقّ وإلى طريق مستقيم»[٩].

أخبارُ أصحاب الرايات قبل المهديّ تبدي أمرين:

---

(١) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٨٧. وانظر أيضاً: ابن شاذان، **مختصر إثبات الرجعة**، ص ٤٩، ٥٣.

(٢) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ٢٠٥؛ الصادق: «لا تبرح الأرض يا فضل حتّى يخرج السفيانيّ، فإذا خرج السفيانيّ فأجيبوا... وهو من المحتوم»: **الكليني**، ٨/ ٢٧٤؛ وانظر أيضاً: ٨/ ٢٦٤ ـ ٢٦٥؛ شيخ الطائفة عن الصادق: «السفيانيّ لا بدّ منه، ولا يخرج إلاّ في رجب»: **الأمالي**، ص ٩٥٣. وما نهتمّ به في هذا الفصل هو: كيف استعملت الاثنا عشريّة عقيدة الرجعة لمجادلة الفرق الإسلاميّة الأخرى، وتبيين أثر هذه العقيدة في الاجتماع الإسلامي. وأمّا عن ظهور فكرة السفيانيّ في أحاديث الشيعة وأهل السنّة فانظر:

MADELUNG, «The Sufyāni Between Tradition and History», (in) *SI*, LXIII, 1986, pp. 5 - 48.

(٣) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٧٣.

(٤) المصدر نفسه، ١٧١.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(٦) المصدر نفسه، ١٨٠-١٨١.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٨) ذكر شيخ الطائفة أنّ شعيب بن صالح على لواء القائم: **الغيبة**، ص ٣٠٣.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٧١.

الأمر **الأوّل** أنّ المدن والمواضع المذكورة في الأحاديث كانت ميداناً لأحداث التاريخ الإسلاميّ في نشأة الديانة وانتشارها، ومنها الكوفة والبصرة والشام ومكّة والمدينة وخراسان. وهذه المواضع تبيّن "جغرافيا الخروج"[1]، وهي علامة على أنّ قيام المهديّ حدث محلّيّ وإنْ ردّدت الأخبار أنّه حدث كوْنيّ يصل خبره إلى كلّ أهل الأرض، أي إنّ مهندسي العقيدة لم يستطيعوا الخروج من حدود عالمهم الذي كان يُعتبر يومئذ مركز الحركة التاريخيّة، فاقْتدُوا أخبار القيام من التجربة التاريخيّة، وقيل إنّ راية اليمانيّ راية هدى، وبُشّرت الشام بالجوع والخوف، وقيل إنّ رأس الحسنيّ يُحمل إليها بعد قتله، وإنّها أرض الخلاف: فيها يختلف السفيانيّ والأبقع والأصهب وفيها يقتتلون. وقيل إنّ الكوفة أرض الإيمان، لا يبقى مؤمن إلاّ أتاها أو اشتاق إليها. ولكلّ هذه الأوصاف أصول في التجربة، فأهل اليمن شايعوا عليّاً، والكوفة مركز دولته، والشام عاصمة الأمويّين وإليها حُمل رأس الحسين وأسرى الطفّ.

والأمر **الثاني** أنّ اقتتالَ أصحاب الرايات وقتالَ السفيانيِّ المهديَّ تعبير عن الخراب الاجتماعيّ، وأكبرُ صوره في المخيال الإسلاميّ الفتنةُ التي خرّبت التجربة الإسلاميّة الأولى وكلَمت وجدان المسلمين كلوماً لمّا تندمل. وأَضَرُّ ما في هذه الصورة أنّ الفتنة أصبحت مثالاً عليه يُنحت التاريخ، فلذلك يُجمع السلاح[2] وتُدّخر العداوة وتُلقَّن الأجيال الجمود على عقيدة تكرار التجارب، فلا يُعتبر التاريخ تجربة تُصنع وتتجدّد باستمرار، بل قضاء حتماً يجري به القدر وتؤسّسه الأساطير وتبشّر به[3]. وفي أخبار أصحاب الرايات وقيام المهديّ بُعْد وجدانيّ لا يُصرَّح به، وهو الشغف بنبش الفتنة كشغف الجريح بقَشْر جرحه، يؤلمه ويحكّه. ومن اللافت للنظر أنّ الفتنة ليست حدثاً تاريخيّاً انقضى وإنّما هي تجربة حيّة تُعاش وجدانيّاً، فتُكتم حيناً وتُترجم أحياناً في

---

(١) انظر أسماء الخارجين مع المهديّ وبلدانهم: الطبريّ، **الدلائل**، فصل: "أسماء أنصار الحجّة (ع) وبلدانهم"، ص ص ٣٠٢ ـ ٣١٤. وفيهم من القيروان رجلان: عليّ بن موسى بن الشيخ، وعنبرة ابن قرطة! وانظر الخريطة التي رسمها كامل سليمان وبيّن فيها خطّة سير جيوش المهديّ في المعارك! **يوم الخلاص**، ص ٢٨٩.

(٢) قال أبو عبداللّه: «لِيُعِدَّنّ أحدكم لخروج القائم ولو سهماً، فإنّ اللّه إذا علم ذلك من نيّته رجوتُ أن ينسئ في عمره»: النعمانيّ، **الغيبة**، ص ٢١٩.

(٣) انظر الأخبار التي تؤكّد أنّ كلّ ما جرى على الأئمّة كان كتاباً مسجّلاً من عند اللّه بشهادة جبريل والملائكة المقرّبين، وأنّ كلّ إمام كان يفتح خاتماً من خواتيم الوصيّة ويعمل بما فيه لا يجاوزه: **الكليني**، ١/ ٣٣٥ ـ ٣٣٩: "باب أنّ الأئمّة لم يفعلوا شيئاً ولا يفعلون إلاّ بعهد من اللّه عزّ وجلّ وأمر منه لا يتجاوزونه".

الأشعار واللطميّات والتطبير[1] الذي ظاهره تكفيرٌ وتوبةٌ وحقيقته احتفال بالاغتيال والقتل. وههنا يخفت الجدل الكلاميّ وتنطق الأسطورة ويتحرّك الوجدان. نعم، في المصنّفات بحوث طويلة في المحقّ من الفريقين في الفتنة، وفي الإمامة، وكلّ ذلك أصل يقوم عليه اعتقاد إمامة المهديّ وغيبته وقيامه، إلاّ أنّ أخبار قيامه وعلاماتِ خروجه تخفت فيها المسائل الكلاميّة، وتبدو العقيدة مؤسّسة على الأسطورة التي تنفتح إلى العجيب وتؤلّف بين الغيب والشهادة وتجمع بين الماضي البعيد والمستقبل المأمول في لحظة يعيشها الأتباع. وفي هذه اللحظة يُستثار الوجدان وتثور الانفعالات: حقداً على من اغتصب الإمامة، وحنقاً على من ألجأ الإمام إلى الغيبة، وأملاً في الفرج، وطمعاً في إدراك القائم، وتوقاً إلى الانتقام من المخالف، وشوقاً إلى افتراس الأعداء: من أدرك عصر الظهور منهم، ومن رُدّ إلى الحياة في الرجعة.

٢ـ٢ ـ العلامات الكونيّة

نعني بها العلامات التي ستظهر في نظام الكون، فتكسف الشمس وتُزلزل الأرض، والعلامات التي ستكون خارجة عن المألوف، ومنها النداء وطلوع وجهٍ في القمر.

وفي أخبار النداء اختلاف، ولكن يبدو من الجمع بينها أنّ أهمّ ما عوّلت عليه الفرقة هو ما يمكن تسميته "نداء الفتنة والخروج". وفيه صوتان: **أوّلهما** يكون في ليلة جمعة، ليلة ثلاث وعشرين من شهر رمضان، وهو صوت جبريل من السماء ينادي باسم صاحب الأمر واسم أبيه، «فيسمع من بالمشرق ومن بالمغرب، لا يبقى راقد إلاّ استيقظ، ولا قائم إلاّ قعد، ولا قاعد إلاّ قام على رجليه فزعاً من ذلك الصوت»؛ **والثاني** هو صوت إبليس من الأرض «ينادي: إنّ فلاناً قُتل مظلوماً، ليشكّك الناس ويفتنهم، فكم في ذلك اليوم من شاكّ متحيّر قد هوى في النار»[2].

---

(١) ومنها قصيدة (من ١١ بيتاً) في ذمّ أبي بكر وعمر، وفيها وصف لمناقضة أبي بكر في إنكار النصّ واعتماده بعد ذلك في تعيين عمر، ووصف لِمَا دبّره عمر في قصّة الشورى، وتعبيرٌ عن السعادة باغتياله، رواها: عبيدالله بن عبدالله السدآباديّ، **المقنع في الإمامة**، تح. شاكر شبع، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ط١، ١٤١٤هـ، ص ص ٥٥ ـ ٥٦. وأمّا الأشعار المرويّة في الجمل وصفّين فأشهر من الإشارة إليها. واللطميّات هي أشعار تُنشد في مواسم الحزن ويصاحب الإنشادَ ضرب الصدور بالأكفّ. وسمعتُ في الحوزة الزينبيّة بدمشق في ذكرى استشهاد الزهراء (في أغسطس/آب ٢٠٠٢) لطميّة فيها انتقاد لأوائل المسلمين الذين صرفوا الإمامة عن عليّ، وآذوا فاطمة وقتلوها.
وأمّا التطبير فهو ضرب الناس مقدّم رؤوسهم بالسيوف في عاشوراء.

(٢) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٧٠. وذُكر في أخبار أُخَر أنّ الناس جميعاً يؤمنون ويخضعون للصوت =

ربّما كان النداء شرطاً واجه به مهندسو العقيدة من رَكِب الظواهر الطبيعيّة وادّعى المهديّة؛ وربّما كان علامة ألجأت إليها الحاجة إلى تمييز قيام المهديّ بشيء غير مألوف، فالزلازل والخسوف وخروج النار علامات مألوفة في التجربة والأخبار، والأتباعُ يطلبون علامة تطمئنّ إليها نفوسهم، فنفس المؤمن لا تسكن إلاّ باليقين. ولنا في الأحاديث ما يؤيّد هذا الرأي، فقد رُوي عن الباقر حديث في علامات خروج القائم، ذَكر فيه خروجَ رايات السفيانيّ والأبقع والأصهب والخسفَ بالبيداء ومسْخَ ثلاثة رجال من كلب واستجارةَ القائم بالبيت الحرام واجتماعَ رجاله ومبايعتَه بين الركن والمقام، وأنّ عهداً من رسول اللّه يكون معه يومئذ، ثمّ قال في آخره: «فإنْ أشكل هذا كلّه عليهم فإنّ الصوت من السماء لا يشكل عليهم إذا نودي باسمه واسم وأبيه وأمّه»[1]. وأمّا الإشارة إلى قتل عثمان وإمامة عليّ عند ظهور القائم فمن مظاهر حياة الفتنة في الوجدان الشيعيّ كما تقدّم.

وتدلّ الأخبار على أنّه وُجد مَن أُشكل عليه أمر النداء، وعجِب من قتال المخالفين القائمَ وهم يرون الخسف ويسمعون النداء، فقال له الصادق إنّ الشيطان ينادي كما نادى بالرسول يوم العقبة[2]. ولا تُستغرب هذه الحيرة من الأتباع، فهي من مقتضيات تحقيق المذهب وتحصيل اليقين. ومتى قالوا بالإمامة واعترفوا للإمام بعلمه وآمنوا بالغيبة واعتقدوا تكرارَ التجارب وأيقنوا أنّ الحقّ لا يعدوهم جاز عليهم تصديق الأخبار وقنعوا بإلقاء التهمة على الشيطان. وتدلّ الأخبار أيضاً على أنّ لهذه الحيرة صلة بسخرية المخالفين وتشنيعهم على الاثني عشريّة باعتقاد وقوع النداء. فقد أفضى بعض الأتباع إلى إمامه بما يلْقَوْن من تعيير فقال: «إنّ هؤلاء العامّة يعيّروننا ويقولون لنا: إنّكم تزعمون أنّ منادياً ينادي من السماء باسم صاحب هذا الأمر»[3]. ونرى أنّ علامات الظهور لم

= الأوّل، وفي الغد يتوارى إبليس من الأرض في جوّ السماء، وينادي أنّ عثمان قُتل مظلوماً فيرتاب الذين في قلوبهم مرض: ص ص ١٧٣ ـ ١٧٤. وذكر في غيرها أنّ منادياً [الشيطان] ينادي: ألا إنّ الحقّ في عثمان بن عفّان وشيعته، وإنّ فلاناً هو الأمير، إنّ فلاناً وشيعته هم الفائزون. وينادي مناد [جبريل] من السماء: ألا إنّ الحقّ في عليّ بن أبي طالب وشيعته، وإنّ عليّاً وشيعته هم الفائزون: ص ص ١٧٤، ١٧٦ ـ ١٧٧. وجاء في بعض الأخبار ما يفيد التمييز بين الصوت (يأتي من ناحية دمشق بالفرج العظيم: ص ١٨٧) والنداء من السماء. وجاء في أخبار أُخَر أنّ الصوت هو النداء: ص ١٧٢.

(١) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ص ١٨٧ ـ ١٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٧. وانظر خبر صراخ الشيطان بعد بيعة العقبة الثانية: ابن هشام، **السيرة النبوية**، ٢/ ١٩٢.

(٣) النعماني، **الغيبة**، ص ١٧٣؛ وانظر أيضاً: «إنّ ناساً يعيّروننا ويقولون إنّكم تزعمون...»: ص ١٧٤.

تكن من مواضيع الجدل الكلاميّ فهي فرع على الغيبة، وقد اشتغل علماء الاثني عشريّة بإثبات إمامة محمّد بن الحسن وغيبته ورجعته، واشتغل المخالفون بإبطال الإمامة والغيبة خاصّة لأنّ نفيهما يعني إسقاط الرجعة وتزييف الأخبار الواردة في خروجه؛ ولمّا خفت الجدل وتداولت الإماميّة أخبار الخروج اتّخذ المخالف السخرية أداة للتشنيع، ففزع الأئمّة إلى عقيدة الإمامة، وعَدِموا الدليلَ فركبوا التأويل[1].

وقد نسب النعمانيّ أحاديث "الاحتجاج" لوقوع النداء إلى الصادق رواية عن أبيه، وروى عنه في موضعين أنّه قال لمن شكا إليه سخرية المخالف: "لا ترووه عنّي وارووه عن أبي ولا حرج عليكم في ذلك"[2]، ثمّ ذكر استدلال الباقر بآية "الشعراء" وآية "القمر". وكان الصادق يستطيع أن يروي الحديث عن أبيه فيرويه عنه شيعته، ولكنّ مؤلّف الخبر أراد إغراء الأتباع بترويج علامات الظهور التي ضبطها مهندسو العقيدة. ففي جملة "ولا حرج عليكم في ذلك" تحريض على نشر هذا الخبر وتساهل في روايته، ولا نظنّ هذا من فعل الصادق بل هو من تدبير مهندسي العقيدة بعده لحصر علامات الخروج.

يُستفاد من الأخبار التي ذكرها النعمانيّ في ضيق الأتباع بسخرية المخالفين أنّ هؤلاء طعنوا أوّل الأمر في حديث النداء، فلمّا جاءهم الجواب المنسوب إلى الباقر هوّلوا على الأتباع بصعوبة التمييز بين الصوتين. فقد جاء عن عبد الرحمن بن مَسْلمة الجريريّ أنّه قال: "قلت لأبي عبداللّه (ع): إنّ الناس يوبّخوننا ويقولون: من أين يُعرف المحقّ من المبطل إذا كانتا؟ [يعني الصيحتين] فقال: ما تردّون عليهم؟ قلت: فما نردّ عليهم شيئاً. قال: قولوا لهم: يصدّق بها إذا كانت من كان مؤمناً بها قبل أنْ تكون. قال اللّه عزّ وجلّ: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لاَ يَهْدِي إِلاَّ أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[3]. وجملة "فما نردّ عليهم شيئاً" يُلمح فيها أنّ سؤال المخالفين حادث. وأمّا الآية فلا مناسبة بينها وبين السؤال، وليس في كلام

---

(١) انظر الآيات التي استدلّ بها الصادق: النعمانيّ، **الغيبة**، ص ص ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٨. والآيات هي: ﴿إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ الشعراء ٢٦/ ٤؛ ﴿وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ﴾ القمر ٥٤/ ٢؛ يونس ١٠/ ٣٥، وسترد آية يونس في المتن.

(٢) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٧٣؛ و"لا تروِ عنّي وارو عن أبي": ص ١٧٤.

(٣) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ص ١٧٧ ـ ١٧٨؛ **الكليني**، ٨/ ٢٠٨. والآية: يونس ١٠/ ٣٥. انظر جواب الباقر في الصفحة السابقة، الهامش ١. وفي خبر آخر: «أنّ الجريريّ أخا إسحاق يقول لنا: إنّكم تقولون هما نداءان [في المطبوع: تدلاّن، ولا يستقيم] فأيّهما الصادق من الكاذب؟ فقال أبو =

الصادق إلاّ الإصرار على العقيدة إصراراً يصير فيه اعتناق المذهب دليلاً على صحّة الاعتقاد.

وقد سمّت الأخبار علامات أُخَر تبشّر بظهور القائم، ومنها الخسف، والكسوف[1]، وخروج النار، والحرُّ الشديد، والوجه والكفّ. ونرى أنّ أهمّ ما في هذه العلامات أمران:

● **الأمر الأوّل** أنّ منها ما يبدو موصولاً بعقائد غالية. روى شيخ الطائفة أنّ الرضا قال لمن سأله عن النداء: «ينادَوْن في رجب ثلاثة أصوات من السماء. صوتاً منها: ألا لعنة اللّه على الظالمين، والصوت الثاني: أزفت الآزفة يا معشر المؤمنين، والصوت الثالث ـ يروْن بدناً بارزاً نحو عين الشمس ـ هذا أمير المؤمنين قد كرّ في هلاك الظالمين»[2].

وروى النعمانيّ عن داود بن سرحان قال: قال أبو عبداللّه: «العام الذي فيه الصيحة قبله الآية في رجب. قلت: وما هي؟ قال: وجه يطلع في القمر ويد بارزة»[3].

وأورد ابن عبدالجليل في دراسته لعقيدة النصيريّة في الرجعة خبراً من رسالة الشيخ محمود بعمرة بن الحسين النصيريّ نجتزئ منه بقوله: «إذا ظهر لهم مولانا أمير النحل المعنى المعبود وعزّت قدرته من عين الشمس وفي يده ذو الفقار»[4] ثمّ ذكر أنّهم يُقتلون ويحلّ بهم العذاب.

= عبداللّه: قولوا له: إنّ الذي أخبرنا بذلك وأنت تنكر أنّ هذا يكون هو الصادق»: النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٧٧. وجاء أيضاً أنّ زرارة بن أعين سأل الصادق كيف يُعرف النداء الصادق من الكاذب فقال له: «يعرفه الذين كانوا يروون حديثنا ويقولون إنّه يكون قبل أنْ يكون ويعلمون أنّهم هم المحقّون الصادقون»، **الغيبة**، ص ١٧٧. وسأله هشام بن سالم فأجابه: «يعرفها من كان سمع بها قبل أنْ تكون»: ص ١٧٧. وربّما كان سؤال زرارة وهشام حكايةً لسؤال المخالف. وانظر أيضاً: **الكليني**، ٨/٢٠٩.

(١) سننظر في العلامات المهمّة في تبيين أثر الجدل في عقيدة الرجعة، وانظر دراسة العلاقة بين الظواهر الطبيعيّة والأحداث السياسيّة في:

D. COOK, «Messianism and Astronomical Events During the First Four Ccenturies of Islam», (in) *REMMM*, 91 - 92 - 93 - 94 - pp. 29 - 51.

(٢) شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٢٩٢؛ وأشار إلى رواية الحميريّ وفيها: والصوت بدن يُرى في قرن الشمس يقول: إنّ اللّه بعث فلاناً فاسمعوا له وأطيعوا. وعند الطبريّ: «يرون بدناً بارزاً مع قرن الشمس ينادي»: **الدلائل**، ص ٢٤٢.

(٣) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٦٩.

(٤) ابن عبدالجليل، **الفرقة الهامشية**، ص ٤٢٨. وقد اقتصرنا على هذا القدر من الخبر لاجتناب التعقيد الشديد فيه، وانظر التفصيل في تحليل المؤلّف.

لا يمكن أنْ نستخرج من رواية النعمانيّ والطبريّ ظهور المهديّ في الشمس أو القمر، فلا أثر لهذا في الأحاديث الكثيرة المنسوبة إلى الأئمّة، إلاّ أنّ اشتراك الاثني عشريّة والنصيريّة في عقيدة الرجعة يبدو في صورة الجسم البارز، سواء كان كفّاً أو بدناً، وسواء بدا في الشمس أو القمر. ويؤكّد هذا الاشتراكَ عناصرُ أُخَر سنذكرها في سيرة المهديّ، ومنها: نصرةُ المهديّ بالملائكة، والعددُ: ثلاثة عشر وثلاث مائة، وصَلبُ أبي بكر وعمر.

● **والأمر الثاني**: تعدّد علامات الظهور. ويبدو في كثرة العلامات الاجتماعيّة والعلامات الكونيّة وفي اختلاف الأخبار. فيقال مثلاً إنّ النداء نداءان، ويقال ثلاثة، ويختلف أحياناً عن الصيحة والصوت ويلتبس بهما في روايات أُخَر، ويُقال إنّ النار ترى في السماء، ويُروى أنّها تقع في الثُّوَيَّةِ - وهي موضع قريب من الكوفة - وتمضي إلى الكُنَاسَة - موضع بالكوفة - وتمرّ بثقيف فلا تدع وَتْرًا لآل محمّد إلاّ أحرقته. ولا تُستغرب كثرة العلامات لأنّ ظهور المهديّ استئناف لتجربة الإيمان وبعث للديانة، فينبغي أنْ يدلّ عليه ويشهد له كلّ شيء في الكون. وهو من هذا الوجه تكرار لحدث ولادة النبيّ، وفي مصنّفات السيرة أخبار كثيرة في نطق الجماد والحيوان، وإخبار الجنّ به والكهّان، وتزيين الجنان، وحركة الكواكب، تبشيراً بالنبيّ وتعبيراً عن طرب الكون. وهذا أمر غير مخصوص به الإسلام، فكلّ الذين اعتبرتهم شعوبهم أبطالاً منقذين وأنبياء مخلّصين رَوت أخباراً كثيرة في استعداد الكون لمجيئهم واستبشاره بهم[١].

وأمّا اختلاف الأخبار فربّما كان محاولة لمقاومة حيرة الأتباع وكثرة سؤالهم عن إمامهم الغائب، أي إنّ أحاديث العلامات كانت علاجاً نفسيّاً لمن اشتدّ فحصه فآب بالخيبة، فإذا رأى المؤمن المنتظِر علامة وظنّها بشارة بالخروج ثمّ لم يخرجْ إمامه، وتتالى ذلك، استفحلت خيبته ووجب علاجه. وقد رُويت أخبار تسدّد هذا التأويل. فمنها أنّ أبا بصير قال للصادق: «ما لهذا الأمر أمد ينتهي إليه ويريح أبداننا؟ قال: بلى، ولكنّكم أذعتم فأخّره اللّه عنكم»[٢]. ولا نقطع بنسبة الحديث إلى الصادق، بل نرجّح أنّه منحول. نعم، فكرة المهديّ شاعت بين الشيعة قبل عصر الصادق، وكان أسلاف الاثني عشريّة يردّون على مدّعي المهديّة يومئذ بوجود إمام ظاهر، ولم يكن الأتباع يفحصون عن أمر الغائب، ولم يشعروا بالملل فيُعلّلوا بأصناف العلل. فلا معنى

---

(١) فالح مهديّ، **البحث عن منقذ: دراسة مقارنة بين ثماني ديانات**، بغداد، دار ابن رشد، ط١، ١٩٨١.

(٢) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٩٤.

لبرَم أبي بصير وهو يرى إمامه ويشهد مجالسه، إلاّ أنْ يُراد بالأمر في كلامه العمل بالتقيّة والخضوع للسلطان، وهذا المعنى لا يوافقه جواب الصادق، ولا يجوز تبويبه في باب "ما جاء في المنع من التوقيت والتسمية لصاحب الأمر عليه السلام". ويدلّ لفظ الخبر على الوضع، فعبارة "يريح أبداننا" تدلّ على أنّ القائل يعيش محنة الطلب والفحص، وعبارة "أخاف أنْ يطول هذا الأمر"[1] تشير إلى حال الضجر من تتالي العلامات ولا خروج، والسؤالُ: "متى الفرج؟"[2] قلقُ من انضمّت عليه الحيرة، ولا يصدر عن رجل أُرخي عليه الستر مع إمامه وادعيْن. فمن أجل هذا نرى أنّ هذه الأحاديث شيء مصنوع بعد مضيّ الحادي عشر وانقطاع نسق الإمامة وسيطرة الحيرة على الأتباع، وأنّ الأجوبة المنسوبة إلى الأئمّة تبدي التعليلات التي تصدّى بها علماء الفرقة لكشف الحيرة ومداواة النفوس[3].

ـ فمن تلك التعليلات أنّهم وضعوا علامات تبشّر بالقائم، والصحيح أنْ نسمّيها شروط الخروج لأنّه جاء في الأخبار أنّ منها ما لا يخرج القائم قبله البتّة.

ـ ومنها مقاومة قلق الأتباع بالتعليل، ومن شواهده قول الصادق لمن خشي طول الأمر بتتالي العلامات: «لا، إنّما هو كنظام الخرز يتبع بعضه بعضاً»[4].

ـ ومنها النهي عن التوقيت نهياً شديداً، وعُلّل هذا النهي بأنّ في علم اللّه ما لا يحيط به البشر، فربّما وقّت الإنسان وقتاً فخرج ما في علم اللّه، فأدّى ذلك إلى كفر الناس. وينسب إلى محمّد بن الحنفيّة خبر بشّر فيه بزوال ملك الأمويّين أو العباسيّين، ولمّا سُئل عن وقت زواله قال: «إنّ اللّه خالف علمُه وقت الموقّتين، إنّ موسى (ع) وعد قومه ثلاثين يوماً، وكان في علم اللّه عزّ وجلّ عشرة أيّام لم يُخبر بها موسى، فكفر قومُه واتّخذوا العجل من بعده لمّا جاز عنهم الوقت»[5].

تتحدّث رواية النعمانيّ عن رايات آل جعفر ورايات آل مرداس، وفي رواية شيخ

---

(١) «سأل محمّد بن الصامت الصادقَ: ما من علامة بين يدي هذا الأمر؟ فسمّى له خمساً. فقال: جُعلت فداك، أخاف أن يطول هذا الأمر. فقال: لا، إنّما هو كنظام الخرز يتبع بعضه بعضاً»: النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٧٥.

(٢) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ٢٢٩.

(٣) والمواضع التي نسبْنا فيها الأخبار إلى الأئمّة كما جاءت في المصادر لا تعني أنّنا نصحّحها، ولكنْ أثبتْناها اكتفاء بما نذكره هنا ونظراً إلى تقبّل الأتباع للأخبار واعتقادهم أنّ المرويّ صحيح النسبة إلى الأئمّة، فأثر الخبر فيهم حاصل سواء صحّت النسبة أو لم تصح. وشكّنا في الخبر لا يفسد الاستنتاج.

(٤) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٧٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

الطائفة «إنّ لبني فلان مُلكاً مؤجّلاً»[1]، فإنْ صحّ الخبر ففيه أنّ التوقيت كان أمراً معروفاً في تجربة أوائل المسلمين، وأنّه ليس من مقتضيات الغيبة، وإنّما هو مِن تعلّق الإنسان بمعرفة الغيب وسعيِ المؤمن إلى طرق أبواب القضاء قبل أنْ ينزل. فلا يُستبعد إذنْ أنّ كلام محمّد بن الحنفيّة كان رجماً بالغيب وتفاؤلاً بزوال مُلك أذعن له الناس وكلّت عنه سيوف آل البيت، فإنّه أيّد بشارته بزواله بآية "يونس": ﴿حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالأَمْسِ﴾[2]. ولمّا ظهرت عقيدة الغيبة والرجعة وعمل الانتظار في النفوس كان التوقيت مُتعلّلاً، والتأويلُ حيلةً للتسويف ومدِّ الرجاء. واقتبست الاثنا عشريّة كلّ هذا من الفرق الشيعيّة، ومنها الكيسانيّة. واغتنم مهندسو عقائدها ما ذكره القرآن من خبر موسى وما يتداوله الناس من أقوال الموقّتين فجعلوا للإمام مرتبة بين علم الغيب ورجم الموقّت. روى النعمانيّ أنّه قيل للباقر: «إنّ لهذا الأمر وقتاً. فقال: كذَب الوقّاتون، كذَب الوقّاتون. إنّ موسى لـمّا خرج وافداً إلى ربّه واعدهم ثلاثين يوماً، فلمّا زاده اللّه على الثلاثين عشراً قال له قومه: قد أخلفَنا موسى، فصنعوا ما صنعوا. قال: فإذا حدّثناكم بحديث فجاء على ما حدّثناكم به، فقولوا: صدق اللّه. وإذا حدّثناكم بحديث فجاء على خلاف ما حدّثناكم به، فقولوا: صدق اللّه، تؤجروا مرّتين»[3].

معنى الخبر أنّه إذا ضرب الموقّت موعداً لخروج القائم فلم يخرج قيل: كذَب الموقّت، فإذا أخبر الإمام بغيب فوقع خلافه قيل: بدا للّه، والحال أنّ كليهما موقت لأنّ التوقيت علاج اليأس. نعم، لا نعني بالتوقيت ضرب المواعيد لخروج القائم المهديّ محمّد بن الحسن العسكريّ، ولكن لا ننفي ضرب المواعيد لخروج مهديٍّ، أو زوال ملك عدوٍّ.. فقد كان كلّ ذلك تدبيراً لا بدّ منه لاستبقاء الأتباع، فما يعجز عنه الجدل الكلاميّ تقوم به الأسطورةُ حيناً وإثارةُ الوجدان حيناً آخر. وقد صرّح عليّ بن يقطين بالغاية الجدليّة في التعليل فقال لأبيه الذي كان عبّاسيّاً: «إنّ أمْرنا لم يحضر فعُلِّلنا بالأمانيّ. ولو قيل لنا: إنّ هذا الأمر لا يكون إلى مائتي سنة وثلاث مائة سنة ليئست القلوب وقست ورجعت عامّة الناس عن الإيمان إلى الإسلام»[4]. والناس هم

---

(١) شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٢٨٧.

(٢) يونس ١٠/ ٢٤.

(٣) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٩٨؛ **تفسير القمّي**، ١/ ٣١١.

(٤) تمامه: «ولكن قولوا ما أسرعه وأقربه تألّفاً لقلوب الناس وتقريباً للفرج». وانظر قول الكاظم في أوّل الخبر: «إنّ الشيعة تعلّل بالأمانيّ منذ مائتي سنة»: النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٩٨.

الأتباع[1]، ويعني الرجوعُ من الإيمان إلى الإسلام الانسلاخَ من الفرقة والدخول في سائر الفرق. فمن أجل ذلك نُهي عن التوقيت، ونُهي الأولياء المنتظرون عن تصديق الموقّتين، ونرجّح أنّ الأتباع كانوا بين باحثٍ عن قيادة الناس بالأمانيّ وإنْ تمّ له ذلك بالخروج عن طاعة الإمام، ومُستنيم إلى التوقيتات الشائعة بسلامة نيّة[2]. وهذا الصنف الثاني من الأتباع ينفع في ردعه النهْيُ والتحذيرُ والاستمالةُ والتلبيسُ عليه بما لمهندسي العقيدة منه مخرج بالبداء. ومن حيل التلبيس في الخبر المرويّ عن الباقر جملة "صدق اللّه"، فهي تورية لطيفة عن "أخطأ الإمام"، ولكن يتسلّل الخطاب من نقد الخطأ إلى التمجيد. ومتى غشّى التمجيد على بصر الوليّ سهل قياده.

وساقتْ مصنّفات الشيعة الاثني عشريّة حديثاً آخر عن الباقر في إبطال التوقيت، قال فيه إنّ اللّه «وقّت هذا الأمر في سنة السبعين»، ولمّا قتِل الحسين واشتدّ غضب اللّه أخّره إلى أربعين ومائة، فحدّث الأئمّة به أتباعهم فأذاعوا. قال: «فلم يجعل اللّه لهذا الأمر بعد ذلك عندنا وقتاً»[3].

يُشكل في الخبر عبارة "هذا الأمر"، فقد تعلّق بإجمالها المجلسيّ (١١١١/ ١٦٩٩) فقال في شرحها: «أي ظهور الحقّ وغلبته على الباطل بيد إمام من الأئمّة لا ظهور الثاني عشر في السبعين من الهجرة النبويّة أو الغيبة المهدويّة»[4]. وهذا الشرح غير صحيح، فعبارة "هذا الأمر" وردت في سياق سؤال الأتباع عن زمان خروج المهديّ، وأوردت المصنّفات الخبر في باب النهي عن التوقيت، وهو لا يعني في كتب الفرقة إلاّ ضرب المواعيد لقيام المهديّ. وفرّ المجلسيّ ممّا تؤكّده أخبار أئمّته لأنّه يخدش عقيدته في عدد الأئمّة، فلو جاز خروج المهديّ في السبعين لبطلت إمامة تسعة أو ثمانية.

ونرجّح أنّ السبعين إشارةٌ إلى خروج الحسين على يزيد، والأربعين ومائة إشارة إلى خروج محمّد النفس الزكيّة على المنصور. فلذلك برّر الخبرُ التأخيرَ في المرّة

---

(١) انظر حديث "الشيعة هم الناس": **العيّاشيّ**، ٣/ ١٥. وانظر أيضاً:

AMIR-MOEZZI, «Seul l'homme de Dieu est humain. Théologie et anthropologie mystique à travers l'exégèse imamite ancienne (aspects de l'imamologie duodécimaine IV)», (in) *ARABICA*, XLV, 1998, pp. 193 - 214.

(٢) انظر مثلاً خبر عبداللّه بن عطاء الذي قال للباقر: «إنّ شيعتك بالعراق كثيرة، واللّهِ ما في أهل بيتك مثلك، فكيف لا تخرج؟... فقال: يا عبداللّه بن عطاء: قد أخذت تفرش أذنيك للنّوكى، إي واللّه ما أنا بصاحبكم...»: **الكليني**، ١/ ٤٠٢.

(٣) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٩٧.

(٤) ذكره **محقّق أصول الكافي** نقلاً عن **مرآة** المجلسي (٤/ ١٧٠ ـ ١٧١): **الكليني**، ١/ ٤٢٩، الهامش: ٣.

الأولى بغضب اللّه لأنّ الاثني عشريّة تتّهم الذين قعدوا عن الحسين بالغدْر والتخاذل؛ وبرّره في المرّة الثانية بالإذاعة لأنّ النفس الزكيّة خرج وقعد عنه الصادق، والربّ لا يغضب على إمام قاعد. فسلِم الإمام من الذمّ وأُلقِيت التهمة على الأتباع مرّتين. وقد نظر صانع الخبر إلى حادثتين جليلتين في التاريخ الشيعيّ: **أولاهما** اجترأ فيها المسلمون على ابن بنت نبيّهم فقتلوه بعدما دعوه ليتّخذوه إماماً؛ و**الثانية** قُتل فيها محمّد بن عبداللّه الذي عُدّ مهديّاً. ونُسب الخبر إلى الباقر (ت ١١٤هـ) تعميةً وليقال إنّه إخبار بماض (سنة ٧٠) وإنباء بغيب (سنة ١٤٠). وفي ترجيحنا أنّ تعليل تأخيرِ الظهور بغضب اللّه كان مخرجاً من إحراج الأتباع[١]. وأمّا حجْبُ وقت الخروج في أربعين ومائة فحجْبٌ لحركة النفس الزكيّة الذي خرج سنة ١٤٥هـ/ ٧٦٢م وإسقاطٌ لصفة المهديّة عنه، وهذا هو الأمر المقصود بالإلغاء في الخبر: لم يمحُ اللّه تاريخاً قدّره لخروج إمامٍ ولكنْ محا الإمام القاعدُ خروجَ إمامٍ منافسٍ من التاريخ.

هذا الترجيح يبيّن أنّ أحاديث المهديّ تُشتقّ من التجربة ولا تتقدّمها، وأنّها تصرّفٌ في ماض لا إنباء بغيب؛ ويمكّن من فهم تجويز خروج المهديّ قبل اكتمال عدد الأئمّة. وأقرب الاحتمالات اعتبارُه ردًّا على من اعتقد مهديّة محمّد بن عبداللّه النفس الزكيّة الذي يواطئ اسمُه اسم الرسول واسمُ أبيه اسمَ أبيه[٢]، وتسكينًا للأتباع

---

(١) ويدلّ عليه قول أبي بصير: «أما لهذا الأمر أمد نريح إليه أبداننا وننتهي إليه؟» وقول أبي حمزة الثماليّ: «إنّ عليّاً كان يقول: إلى السبعين بلاء، وكان يقول بعد البلاء رخاء. وقد مضت السبعون ولم نر رخاء»: شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٢٨٧. ولذلك علّق شيخ الطائفة على هذه الأخبار بقوله: «الوجه في هذه الأخبار أن نقول ـ إن صحّت ـ إنّه لا يمتنع أن يكون اللّه تعالى وقّت هذا الأمر في الأوقات التي ظهرت، فلمّا تجدّد ما تجدّد تغيّرت المصلحة واقتضت تأخيره إلى وقت آخر، وكذلك في ما بعد، ويكون الوقت الأوّل وكلّ وقت يجوز أن يؤخّر مشروطاً بأن لا يتجدّد ما تقتضي المصلحة تأخيره، إلى أن يجيء الوقت الذي لا يغيّره شيء فيكون محتوماً»: ص ٢٨٨. واللافت للنظر في هذا الكلام أمران: **أحدهما** أنّ صحّة الأخبار غير مسلّمة، أي إنّ الخبر ليس مقدّماً ولا معتمداً في الاحتجاج للمذهب، ولكن وجب على شيخ الطائفة توجيهه لئلاّ يكون الشكّ فيه حجّة يستعملها المخالف للطعن في المذهب. والأمر **الثاني** أنّ المصلحة المقصودة في كلامه هي مصلحة الأتباع، وهم عوقبوا باتّصال البلاء لقتل الحسين ولإذاعتهم ما أسرّه الأئمّة إليهم. فأين المصلحة في قتله وفي إذاعة ما أُمِروا بكتمانه؟ وكيف يكون تأخير رفع البلاء مصلحة والأتباع يضجّون إلى أئمّتهم ويسألونهم الفرج؟ وقد جاء في الخبر: «لمّا قُتل الحسين (ع) اشتدّ غضب اللّه على أهل الأرض فأخّره إلى أربعين ومائة، فحدّثناكم فأذعتم الحديث وكشفتم قناع الستر فأخّره اللّه»، فكيف يكون غضب اللّه مصلحة وهو لم يُذكَر في القرآن والأخبار إلاّ في الوعيد؟

(٢) اتُّخِذت هذه المواطأة قرينة على صحّة ادّعاء المهديّة، وحرّكت شعور الناس، وكانت موضوع الجدل في المهديّ. وذكر النعمانيّ عن يزيد بن أبي حازم أنّه لمّا قدم المدينة من الكوفة دخل على =

في عصر كثُر فيه الحسنيّون الخارجون على السلطان، ولم يبق للأئمّة إلاّ التعلّق بكبر السنّ والوصيّة والاستتار بالعلم لتبرير القعود. وقد نُسب الخبر في رواية لم يُذكر فيها الحسين إلى الصادق الذي قعد عن النفس الزكيّة، وفي نسبته إليه ـ إنْ صحّت ـ تأييد لقولنا إنّ تأخير وقت الخروج وتعميةَ نبئِه منافسةٌ للزيديّة[1].

ولا تسعفنا الأخبار المجموعة في خروج المهديّ بما يساعد على ترتيبها لمعرفة تطوّر العقيدة وتطوّر صناعة الدليل عليها. ويُستنتج من استقرائها أنّها تردّدت بين التكثير الشديد والاقتصاد الشديد. ويبدو من بعض الأخبار أنّ مدّعي المهديّة اغتنموا كثرة الأخبار المرويّة في خروج القائم لإعلان خروجهم، فقاومهم مهندسو العقيدة بحديث العلامات الخمس. عن أبي عبدالله أنّه قال: «للقائم خمس علامات: السفيانيّ واليمانيّ والصيحة من السماء وقتل النفس الزكيّة والخسف بالبيداء»[2]. ورُوي عنه أيضاً أنّ

= الصادق، قال: «فسألني: هل صاحبك أحد؟ فقلت: نعم. قال: أكنتم تتكلّمون؟ قلت: نعم، صحبني رجل من المعتزلة. قال: فما كان يقول؟ قلت: كان يزعم أنّ محمّد بن عبدالله بن الحسن يُرجى هو القائم، والدليل على ذلك أنّ اسمه اسم النبيّ (ص) واسم أبيه اسم أبي النبيّ. فقلت له في الجواب: تأخذ الأسماء، فهو ذا في ولد الحسين (ع) محمّد بن عبدالله بن عليّ. فقال لي إنّ هذا ابن أمة، يعني محمّد بن عبدالله بن عليّ. وهذا ابن مهيرة، يعني محمّد بن عبدالله بن الحسن. فقال لي أبو عبدالله: فما رددت عليه؟ قلت: ما كان عندي شيء أردّ عليه. فقال لي: أولم تعلموا أنّه ابن سبيّة، يعني القائم (ع)»: النعماني **الغيبة**، ص ١٥٢. والخبر شاهد على كيفيّة صناعة الأحاديث: لا يخبِر المعصوم بغيب ولكن يراقب حياة الأتباع وكلّما رأى في سياج العقيدة ثغرة سدّها بحديث. ثمّ يأتي سدنة العقائد فيقولون: حدّث المعصوم بهذا الشيء قبل وقوعه فكان كما قال. والصحيح: سمع ورأى ونظر، ثمّ قال كما كان.

وعوّل الشيخ المفيد على الاسم في ردّه على الكيسانيّة القائلة بمهديّة محمّد بن الحنفيّة، فقال إنّ «بإزائهم الزيديّة يدّعون ذلك في محمّد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن (ع)، وهم أولى به منهم لأنّ أبا محمّد كان اسمه المعروف به عبدالله، وكان أمير المؤمنين (ع) اسمه عليّ وإنّما انضاف إلى الله بالعبوديّة كما انضاف جميع العباد إلى الله بالعبوديّة». وهذا الجواب ينقض دعوى الاثني عشريّة في مهديّة محمّد بن الحسن العسكريّ، فلذلك أضاف المفيد: «مع أنّ الإماميّة الاثني عشريّة أولى به في الحقيقة من الجميع، لأنّ صاحبهم اسمه اسم رسول الله (ص)، وكنيته كنيته، وأبوه عبد من عباد الله». ولكنّه نقض بهذا الكلام حجّته على الكيسانيّة، فأضاف إليه الاستدلال بالنصّ والعصمة: المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

(١) «قد كان لهذا الأمر وقت وكان في سنة أربعين ومائة، فحدّثتم به وأذعتم، فأخّره الله عزّ وجلّ»: النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٩٧ .

(٢) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٦٩؛ **الكليني**، ٨/ ٣١٠؛ الصدوق، **الخصال**، ص ٣٠٣. وفي أخبار أُخَر: النداء وثلاثة خسوف، أحدها بالمشرق والآخر بالمغرب والثالث بالبيداء: محمّد بن شاذان، **مائة منقبة**، ص ٣٠.

العلامات الخمس هي: "النداء والسفيانيّ والخراسانيّ وقتل النفس الزكيّة والخسف بالبيداء وذهاب ملك بني العباس»[1]، وهذه ستّ لا خمس، بل إنّه زاد بعدها الطاعون الأبيض والطاعون الأحمر[2]. ويُستفاد من تعليق النعمانيّ في آخر باب علامات الخروج أنّ الاقتصاد فيها كان من أدوات الجدل. فقد ذكر أنّ العلامات المذكورة «موجبة لا يظهر القائم إلاّ بعد مجيئها وكونها»، وأنّ الخمس هي «أعظم الدلائل والبراهين على ظهور الحقّ» وأنّ التوقيت باطل، واستنتج أنّ «هذا من أعدل الشواهد على بطلان أمر كلّ من ادّعى أو ادُّعِي له مرتبة القائم ومنزلته وظهر قبل هذه العلامات»[3].

يبدي هذا القول أثراً خفيّاً من آثار الجدل في تأسيس العقائد وصناعة الدليل، فلا تُذكر المقالة المخالفة ولا يفحص المجادل عمّا استدلّت به، بل يكتفي بالردّ عليها بالإنكار ودليله في إنكاره أنّ علامات الخروج لم تتمّ. ويبيّن الجمع بين الأخبار أنّ العلامات المعدودة من المحتوم تصل إلى عشر، ويمكن تبرير اختلافها باعتبارها محاولات متنوّعة لتقليل العلامات المؤذنة بخروج المهديّ، ومحاصرةِ ظاهرة ادّعاء المهديّة. وبحصْر خمس علامات واتّخاذِها برهاناً على ظهور الحقّ أُغْلِق باب الخروج، ومن الذي يستطيع أنْ يُخرج السفيانيّ من مخبئه أو اليمانيّ من مكمنه أو الخراسانيّ من ملاذه؟ وهل يقدر أحد على إخراج كفّ من السماء تقول كذا وكذا؟ ومن الذي يمكنه إرسال نداء من السماء يسمعه كلّ أهل الأرض؟ لقد أيقن مهندسو العقيدة أنّ تعدّد علامات الخروج ليس فيه إلاّ استفحال أمر مدّعي المهديّة، وأنّ اشتغال الناس بها فتنة ينبغي قطعها، واستعجالهم خروج القائم أمر ينبغي صرفهم عنه، فسدّوا على الغائب باب الغيبة وفتحوا على الأتباع باب التأويل والتخويف والرجاء، فاشترطوا قتل النفس الزكيّة والخسف بالبيداء. وبهذا التقييد أمسك علماء الفرقة بزمام التأويل: تأويل الظواهر الطبيعيّة والوقائع التاريخيّة، وامتلكوا حقّ المقايسة بينها وبين الأخبار المرويّة، وزُحزِح

---

(١) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٩٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٦، والطاعون الأبيض هو الموت والأحمر السيف. وجاءت أخبار تحصي العلامات المحتومة، أحدها فيه: النداء والسفيانيّ واليمانيّ وقتل النفس الزكيّة والكفّ الطالعة من السماء والفزْعة: ص ١٦٩. وفي الخبر الثاني: السفيانيّ واليمانيّ والمروانيّ وشعيب بن صالح وكفّ تقول كذا وكذا: ص ١٦٩. وفي الثالث: السفيانيّ وقتل النفس الزكيّة والخسف بالبيداء والكفّ والنداء: ص ١٧٢.

(٣) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٨٩. واختُصِرت العلامات في علامتين في بعض الأخبار: **الكلينيّ**، ٨/ ٣١٠. وانظر:

W. MADELUNG, kā'im āl muhammad, *EI2*, 4/477.

الأتباع عن الطلب وصُرِفوا إلى الأفق الأخرويّ.

هذا الاستنتاج لا تنقضه الأحاديث الكثيرة المرويّة في استحضار الغائب والدعاء بتعجيل فرجه، فإنّ عقيدة الغيبة والرجعة من أشدّ عقائد الاثني عشريّة تركيباً وتعقيداً. وقد أشرنا إلى أنّ الدليل العقليّ يداخل الأسطورة؛ وأنّ الإمام في غيبته يشهد الأسواق ويطوف بين أتباعه وربّما تجلّى لهم؛ وأنّ الماضي والحاضر والمستقبل زمن واحد يعيشه الإماميّ في لحظة واحدة؛ وأنّ الخوف من فتن عصر الظهور وبلائه يقترن برجاء انبلاج الحقّ. ويدلّ استقراء الأخبار على أنّ صرفَ الأتباع عن الفحص عن شأن المهديّ مع تثبيتهم على الإيمان به تحقّق بثلاثة أصناف من الأحاديث:

● **الصنف الأوّل** ينهى عن استعجال خروج القائم، ويذمّ المستعجلين والمحاضير والموقّتين[1]. وقد واجه الأئمّة الاستعجال بتدبيرات منها التعويل على الجبر لتثبيت الحكم الأمويّ والعبّاسيّ وللوعد بدولة أهل الحقّ[2]؛ ومنها الحثّ على معرفة إمام

---

(١) هذه أوصاف الذين يطلبون خروج المهديّ والذين يضربون له المواعيد. ويوصفون أيضاً بالذين "يستطيلون الأمد"، أي أمد الغيبة، لأنّ الغيبة والخروج لا ينفصلان. روى النعمانيّ أنّ الأسديّ قال للصادق: «جعلني اللّه فداك، متى هذا الأمر؟ فقد طال علينا. فقال: كذب المتمنّون وهلك المستعجلون ونجا المسلّمون...»: **الغيبة**، ص ١٣١ ـ ١٣٢؛ وانظر: **الكلينيّ**، ٨/ ٢٧٣ ـ ٢٧٤، ٢٩٤.

(٢) الباقر: «اعلمْ أنّ لبني أميّة مُلكاً لا يستطيع الناس أنْ تردعه وأنّ لأهل الحقّ دولة إذا جاءت ولاّها اللّه لمن يشاء منّا هل البيت»: النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٢٩؛ الباقر عن أبيه: «إنّ في صلبه، يعني ابن عبّاس، وديعة ذرئت لنار جهنّم سيُخرجون أفواجاً من دين اللّه، وستصبغ الأرض بدماء فراخ من فراخ آل محمّد عليهم السلام، تنهض تلك الفراخ في غير وقت وتطلب غير مدرك»، المصدر نفسه، ص ١٣٣؛ الصادق: «إنّ لنا دولة يجيء اللّه بها إذا شاء»، المصدر نفسه، ص ١٣٣؛ الصادق: «إنّما هلك الناس من استعجالهم هذا الأمر، إنّ اللّه لا يعجل لعجلة العباد. إنّ لهذا الأمر غاية ينتهي إليها، فلو قد بلغوها لم يستقدموا ساعة ولم يستأخروا»، المصدر نفسه، ص ١٩٩؛ الصادق: «إنّ اللّه عزّ وجلّ لا يعجل لعجلة العباد، ولإزالةُ جبل عن موضعه أيسر من زوال ملك لم ينقضِ أجله»: **الكلينيّ**، ٨/ ٢٧٤. ورُوي عن الصادق قوله: «لا ترون ما تحبّون حتّى يختلف بنو فلانٍ في ما بينهم، فإذا اختلفوا طمع الناس وتفرّقت الكلمة وخرج السفيانيّ»: **الكلينيّ**، ٨/ ٢٠٩. ونحسب أنّ هذه الأحاديث استُعملت لتربية الأتباع على القعود لأنّ الحكم العبّاسيّ كان يومئذ في عنفوان قوّته لا يُتوقَّع سقوطه، فإنْ اختلف رجاله تخلّص الإمام من الحرج بالتأويل: «عن الفضل بن مزيد عن أبي عبداللّه (ع) قال: قلت له أيّام عبداللّه بن عليّ: قد اختلف هؤلاء في ما بينهم. فقال: دعْ ذا عنك. إنّما يجيء فساد أمرهم من حيث بدأ صلاحهم»: **الكلينيّ**، ٨/ ٢١٢. وفسّره المحقّق في الهامش نقلاً عن **مرآة** المجلسيّ بأنّ الدولة العبّاسيّة ظهرت على يد رجل من قبل المشرق وهو أبو مسلم وكذلك انقراضهم يكون على يد رجل من هذه الناحية، وهو هولاكو. وأضاف أنّ هذا من أخبار الغيب، ولم يذكر الصيحة والسفيانيّ.

الوقت والاستغناء بها عن طرْق أبواب الخروج[1]؛ ومنها التحذير من أنْ يكون الاستعجال علامة على فساد العقيدة ورقّة الدين[2]؛ ومنها إثارة الرغبة في الحياة وتلبيس الحرص على الدنيا بالحرص على الآخرة[3]؛ ومنها النهي عن التوقيت، كما مرّ؛ ومنها الأمر بالتقيّة والحثّ على الاستفادة من ثورات الزيديّة واقتتال الفرق[4]؛ ومنها البراءة من الداعين إلى الرضا من آل محمّد[5]؛ ومنها التحذير من شدّة الحياة مع القائم[6].

● **والصنف الثاني** من الأحاديث روّج إيديولوجياً الانتظار، وقد رُويت فيه

---

(١) الصادق: «اعرف إمامك، فإذا عرفته لم يضرّك تقدّم هذا الأمر أو تأخّر»: النعمانيّ، **الغيبة**، ص ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠. وانظر: **الكلينيّ**، باب أنّه من عرف إمامه لم يضرّه تقدّم هذا الأمر أو تأخّر: ١/ ٤٣٢ ـ ٤٣٤.

(٢) الصادق: «كلّ راية تُرفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يُعبد من دون اللّه عزّ وجلّ»: **الكلينيّ**، ٨/ ٢٩٥؛ أبو بصير: «قلت لأبي عبداللّه (ع): جُعلت فداك متى الفرج؟ فقال: يا أبا بصير وأنت ممّن يريد الدنيا؟ من عرف هذا الأمر فقد فرّج اللّه عنه بانتظاره»: **الكلينيّ**، ١/ ٤٣٣.

(٣) الصادق: «واللّه، لو كانت لأحدكم نفسان يقاتل بواحدة يجرّب بها، ثمّ كانت الأخرى باقية فعمل على ما قد استبان لها، ولكن له نفس واحدة، إذا ذهبت فقد واللّه ذهبت التوبة. فأنتم أحقّ أنْ تختاروا لأنفسكم»: **الكلينيّ**، ٨/ ٢٦٤.

(٤) الصادق: «كفّوا ألسنتكم والزموا بيوتكم، فإنّه لا يصيبكم أمر تُخصّون به أبداً، ويصيب العامّة، ولا تزال الزيديّة وقاء لكم أبداً»: النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٣١، وهذه دعوة إلى القعود واتّخاذ الزيديّة "دروعاً بشريّة". وروى عبدالملك بن أعين أنّه قام من عند الباقر فاعتمد على يديه وبكى وقال: «كنت أرجو أنْ أدرك هذا الأمر وبي قوّة. فقال الباقر: أما ترضون أنّ عدوّكم يقتل بعضهم بعضاً وأنتم آمنون في بيوتكم»: **الكلينيّ**، ٨/ ٢٩٤.

(٥) الصادق: «إنْ أتاكم آت منّا فانظروا على أيّ شيء تخرجون، ولا تقولوا خرج زيد، فإنّ زيداً كان عالماً وكان صدوقاً ولم يدْعُكم إلى نفسه إنّما دعاكم إلى الرضا من آل محمّد... فالخارج منّا اليوم إلى أيّ شيء يدعوكم؟ إلى الرضا من آل محمّد (ص)؟ فنحن نشهدكم أنّا لسنا نرضى به»: **الكلينيّ**، ٨/ ٢٦٤.

(٦) معمر بن خلاّد قال: «ذُكر القائم عند أبي الحسن الرضا (ع) فقال: أنتم اليوم أرخى بالاً منكم يومئذ. قال: وكيف؟ قال: لو قد خرج قائمنا (ع) لم يكن إلاّ العلق والعرق والقوم على السروج، وما لباس القائم (ع) إلاّ الغليظ وما طعامه إلاّ الجَشِب»: النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٩٢.
ورأى الصادقُ المفضّل بن عمر مهموماً فسأله عن شأنه، فقال: «جُعلت فداك، نظرت إلى بني العبّاس وما في أيديهم من هذا الملك والسلطان والجبروت، فلو كان ذلك لكم لكنّا فيه معكم. فقال: يا مفضّل: أما لو كان ذلك، لم يكن إلاّ سياسة الليل وسياحة النهار وأكل الجشب ولبس الخشن، شبه أمير المؤمنين، وإلاّ فالنار. فزُوي ذلك عنّا فصرنا نأكل ونشرب. فهل رأيت ظلامة جعلها اللّه نعمة مثل هذا»: ، المصدر نفسه، ص ١٩٣. وطعام جَشِبٌ أي غليظ خشن.

أحاديث كثيرة تثني على المنتظرين الصابرين وتجعل المنتظِر كالشهيد، وكالشاهر سيفه بين يدي الرسول، وتُفضّلُ من مات منتظراً على كثير ممّن شهدوا بدراً وأحداً[١]. بل جاء أنّ الانتظار من شروط قبول الأعمال[٢].

● **والصنف الثالث** جرّد الخارجين على السلطان من حقّ الخروج، وجعل ثوراتهم عبثاً[٣]، وأكّد براءة الأئمّة منهم[٤].

نرى أنّ هذه الأحاديث صُنعت لتدريب الأتباع على اعتقاد تأجيل الظهور كما وُضعت أحاديث أُخَر تحثّ على ترك الطلب والفحص، وتنهى عن التسمية. ويُستفاد منها جميعاً أنّ عقيدة استتار المهديّ وخروجه أصبحت بالتدريج فكرة مجرّدة. نعم، هي راسخة جدّاً، ومقترنة بالرجال والخيل والظهور بالسيف وافتتاح المدن وقتل الأعداء، إلاّ أنّها مبنيّة على اعتقاد وجود الغائب، وهو وجود خبريّ لا دليل عليه إلاّ أخبار الرواة وقِصص الذين يدّعون لقاءه وهم الشهداء على قصصهم، ومبنيّة على انتظاره إلى غير أجل وغاية، وعلى تصوّر قيامه وانتقامه من الأعداء. وبهذا التجريد تمكّن مهندسو العقيدة من تجاوز محنتين: محنة استتار الإمام الثاني عشر، وقد مرّ الكلام عليها مفصّلاً؛ ومحنة تعلّق الأتباع بأفق الخروج تعلّقاً يجدّد البحث عن الغائب، وتتعدّد به علامات الخروج فيكثر مدّعو المهديّة. وتمكّنوا أيضاً من جعل الأتباع يعيشون الغيبة وجدانيّاً. فلا تبلى العقيدة، ولا يتّصل البحثُ عن الغائب والسؤالُ

---

(١) انظر: ابن شاذان، **مختصر إثبات الرجعة**، ص ٣٩؛ النعمانيّ، **الغيبة**، باب ما روي في ما أُمر به الشيعة من الصبر والكفّ والانتظار في حال الغيبة وترك الاستعجال بأمر اللّه وتدبيره: ص ص ١٢٩ ـ ١٣٤؛ الصدوق، **كمال الدين**، باب ما روي في ثواب المنتظر للفرج: ص ص ٥٨٤ ـ ٥٨٧.

(٢) الصادق: «ألا أخبركم بما لا يقبل اللّه عزّ وجلّ من العباد عملا إلاّ به؟ فقلت [أبو بصير]: بلى. فقال: شهادة أنْ لا إله إلاّ اللّه وأنّ محمّداً عبده، والإقرار بما أمر اللّه، والولاية لنا والبراءة من أعدائنا، يعني الأئمّة خاصّة، والتسليم لهم، والورع والاجتهاد والطمأنينة، والانتظار للقائم (ع)»: النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٣٣؛ شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٢٧٨. وروى **الكلينيّ** هذا الحديث في باب "دعائم الإسلام": ٢/ ٢٦.

(٣) «إيّاك والخوارج منّا فإنّهم ليسوا على شيء ولا إلى شيء»: النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٢٩؛ الباقر: «مثل من خرج منّا أهل البيت قبل قيام القائم مثل فرخ طار ووقع من وكره فتلاعبت به الصبيان»، المصدر نفسه، ص ١٣٣؛ ومثله عن السجّاد: **الكلينيّ**، ٨/ ٢٦٤.

(٤) المعلّى بن خنيس: «ذهبتُ بكتاب عبد السلام بن نعيم وسدير وكُتب غير واحد إلى أبي عبداللّه (ع) حين ظهرت المسوّدة قبل أنْ يظهر ولد العبّاس بأنّا قد قدّرنا أنْ يؤول هذا الأمر إليك فما ترى؟ قال: فضرب بالكتب الأرض ثمّ قال: أفّ أفّ، ما أنا لهؤلاء بإمام، أما يعلمون أنّه إنّما يقتل السفيانيّ»: **الكلينيّ**، ٨/ ٣٣١. وفي رواية **الكشّي**: «... إنّ الكوفة شاغرة برجلها، وإنّه إنْ أمرهم أنْ يأخذوها أخذوها. فلمّا قرأ كتابهم رمى به...»: ص ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

عن الظهور والقائم لا يخرج، ويظلّ الأمل في دنوّ الفرج متجدّداً بوقائع التاريخ وظواهر الطبيعة. والصحيح أنْ نقول: يظلّ متجدّداً بحدوث الكوارث وخراب العمران، فتمتدّ الأعناق إلى رؤية الغائب كلّما زُلزلت أرضٌ أو فتك طاعونٌ أو نشبت حربٌ وأسرف القتلةُ في ذبْح الناس. وهذا اعتقاد قاد إليه تأسيس ظهور القائم على أنموذج الفتنة.

ويبدو لنا أنّ المنهج الدقيق في قراءة الأحاديث الكثيرة المنسوبة إلى الأئمّة في قيام القائم هو ما كشف عن مشاغل الفرقة في العصور التي يُعتقد ظهور هذه الأحاديث فيها، وأبان عن كيفيّة سياسة مهندسي العقيدة لجمهور الأتباع في كلّ عصر. وأمّا نبش هذه الأخبار لاستخراج ما يؤيّد العقيدة من أحداث التاريخ ففيه حرصٌ على قيادة الأتباع بالأساطير، وتلبيسٌ للدليل بالتأويل الذي لا يعجز عنه أحد. وهل خلا عصر من عصور المسلمين وبلد من بلدانهم من الخوف والجوع؟ وهل خلا وطن من سفك دم؟ وفيه أيضاً غفلة شديدة عن مقتضيات العصر، فالتاريخ ليس شيئاً مقدّراً يكتشفه الإنسان بنبش الأساطير، وليس حركة طبيعيّة يحدثها زلزال أو صوت أو خسوف قمر. أي إنّ إحياء الأساطير والأخبار لا يرمي إلى تجديد العقيدة، بل غايته تكرار الدليل لتأبيد عقيدةٍ هندسها أعلام الفرقة ثمّ تحجّرت.

والظاهر أنّ الكثير من أخبار قيام المهديّ على حين غفلة من الناس عطشانَ إلى إراقة الدماء منصوراً باللّه صُنع ردّاً على العبّاسيّين الذين زعموا أنّ حكمهم تحقيق لوعد نبويّ، وتفاؤلاً بزوال مُلك بدا في أتمّ قوّته وبأسه وأعْجزَ الخارجين عليه. فقد جاء في خبر منسوب إلى الباقر «أنّ ذهاب ملك بني فلان كقصعة الفخّار، وكرجل كانت في يده فخّارة وهو يمشي إذْ سقطت من يده وهو ساه فانكسرت، فقال حين سقطت: هاه، شبه الفزع. فذهاب مُلكهم هكذا، أغفل ما كانوا عن ذهابه»[1]. ونرى أنّ عبارة "بني فلان" قرينة على أنّ الخبر لا تصحّ نسبته إلى الباقر، وأنّه مصنوع في العصر العبّاسيّ، فلذلك عمد واضعه إلى تعمية الاسم. وأمّا التعويل على زوال الحكم العبّاسيّ بأهون سعي على حين غرّة ففيه تفاؤلٌ بزواله وتبريرٌ لمسالمة الأئمّةِ السلطانَ ودخولهم في طاعته. وفي الخوف من السلطان الجائر متعلَّق لمن آثر السلامة[2]. ومن

(١) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٧١. وانظر في الموضع نفسه خبراً منسوباً إلى عليّ قال فيه إنّ من الحتم زوال ملك بني أميّة بالسيف جهرة، وزوال ملك بني فلان [أي العبّاسيّين] بغتة.

(٢) وقد رُوي ما يؤسّس هذا السلوك ويجعله قاعدة جارية. عن الكاظم قال: .«إنّ الأنبياء وأولاد الأنبياء وأتباع الأنبياء خُصّوا بثلاث خصال: السقم في الأبدان، وخوف السلطان، والفقر»: الصدوق، **الخصال**، ص ٨٨؛ المفيد، **الأمالي**، ص ٢١٣.

كانت المسالمة خطّته لم تكن عُدّته إلاّ تعليل الأتباع بالأمانيّ وتسريحهم في شعاب الأساطير وإلقاء همومهم في أفق تبشيريّ تدلّ عليه علامات لا يخلو منها عصر ولا تجربة اجتماعيّة. فإذا هاجت فتنة أو تحرّكت أرض أو خسف قمر أو لمع نجم ظُنّ قيام القائم وتاقت النفوس إلى الفرج، حتّى إذا مُلّ طول الأمد[1] أو سئل عن زمن الخروج أو خُشي منتحلو المهديّة الذين يجتاحون الفرقة ويشقّون وحدتها، مُدح الانتظار، وجاء الأمر والنهي: «الزم الأرض ولا تحرّك يداً ولا رجلاً»[2]، وصار الشوق إلى لقاء الحجّة علامة على حبّ الدنيا حيناً، وبشارةً بشدّة الحياة حيناً آخر؛ بل تُصبح علامة الخروج شيئاً خاصّاً لا يحتاج فيه الإماميّ إلى سؤال غيره[3]. ويُقال مع هذا إنّ قيام القائم متوقّف على إذن اللّه، وإنّ له ساعة لن يخطئها. وبهذا التدبير تسْلَس قيادة الأولياء ويعطون بأيديهم ويدخلون في خالص الجبر طائعين: جبر القدر الذي لا يجوزه القائم، وجبر العلامات التي لا قيام له قبلها، وجبر الطاعة التي دخل فيها الأئمّة بعد الحسين، وجبر مهندسي العقيدة الذين يقاومون أسئلة الأتباع وحيرتهم برواية الأخبار وتأويل الآي وترويج الأساطير وإثارة الوجدان.

٣ ـ سيرة المهديّ

عقد المصنّفون في الغيبة فصولاً في سيرة المهديّ، جمعوا فيها الأخبار المرويّة في خروجه ونزوله بمدينةٍ مدينةٍ وقتاله ورجاله وحكمه وتدبيره وصفاته ووفاته. وأوّلُ مراحل سيرته قيامُه. وروى النعمانيّ أنّ الصادق قال فيه: «إذا كان ليلة الجمعة أهبط

(١) انظر خبر الشيخ الذي سأله الصادق عن بكائه فقال: «يا ابن رسول اللّه، أنا مقيم على رجاء منكم منذ نحو من مائة سنة، أقول: هذه السنة، وهذا الشهر، وهذا اليوم، ولا أراه فيكم. فتلومني أنْ أبكي؟... فبكى أبو عبداللّه (ع) ثمّ قال: يا شيخ، إنْ أُخّرت منيّتك كنت معنا، وإنْ عُجّلت كنت يوم القيامة مع ثَقَل رسول اللّه (ص). فقال الشيخ: ما أبالي ما فاتني بعد هذا يا ابن رسول اللّه»: شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤. وانظر أيضاً قول عبد الحميد الواسطيّ للباقر: «أصلحك اللّه، لقد تركنا أسواقنا انتظاراً لهذا الأمر حتّى ليوشك الرجل منّا أنْ يسأل في يده»، وممّا أجابه به أبو جعفر: «إنّ القائل منكم إذا قال: إنْ أدركتُ قائم آل محمّد نصرتُه، كالمقارع معه بسيفه. والشهادة معه شهادتان»: **الكليني**، ٨/ ٨٠ ـ ٨١.

(٢) الباقر: «الزم الأرض ولا تحرّك يداً ولا رجلاً حتّى ترى علامات أذكرها لك...»: شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٢٩٣.

(٣) عبداللّه بن عجلان: «ذكرنا خروج القائم (ع) عند أبي عبداللّه (ع) فقلت له: كيف لنا أنْ نعلم ذلك؟ فقال: يصبح أحدكم وتحت رأسه صحيفة عليها مكتوب: طاعة معروفة»: الصدوق، **كمال الدين**، ص ٥٩٤.

الربّ تعالى ملَكاً إلى سماء الدنيا، فإذا طلع الفجر جلس ذلك الملك على العرش فوق البيت المعمور، ونُصب لمحمّد وعليّ والحسن والحسين عليهم السلام منابر من نور فيصعدون عليها، وتجمع لهم الملائكة والنبيّون والمؤمنون، وتُفتح أبواب السماء. فإذا زالت الشمس قال رسول اللّه (ص): يا ربّ ميعادك الذي وعدت به في كتابك، وهو هذه الآية: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾، ثمّ يقول الملائكة والنبيّون مثل ذلك، ثمّ يخرّ محمّد وعليّ والحسن والحسين سُجّداً، ثمّ يقول: يا ربّ اغضبْ فإنّه قد هُتك حريمك وقُتل أصفياؤك وأذِلّ عبادك الصالحون. فيفعل اللّه ما يشاء، وذلك يوم معلوم»[١].

لا يُستغرب اختيار ليلة الجمعة لخروج القائم، فهي ليلة مقدّسة تتجدّد قداستها، ويوم الجمعة أشرف أيّام الأسبوع[٢]. وروى الصدوق في الخصال أنّ الصادق قال: «يخرج قائمنا أهل البيت يوم الجمعة»[٣]، وروى في **كمال الدين** عن الباقر: «يخرج القائم (ع) يوم السبت، يوم عاشوراء، يوم الذي قُتل فيه الحسين»[٤]، ورُوي أنّه يظهر يوم النيروز[٥]. ولا معنى للاشتغال بتناقض هذه الأخبار، فلكلّ وقت دلالة ليست في الآخر: يوم الجمعة للقداسة وليكون الخروج فيه استئنافاً للإسلام وانبعاثاً للخلق؛ ويوم السبت للثأر وتأجيج الحقد على الأعداء، والثأرُ من أهمّ الأغراض في أخبار الخروج؛ والنوروز عيد العجم (الفرس والكرد) القوميّ، وخروج القائم فيه يصبغ العقيدة الشيعيّة بصبغة شعبيّة غير عربيّة ويحرّك نرجسيّة العجم.

وأمّا "مجلس القيام" الموصوف في الخبر فنرى أنّ اجتماع الملائكة فيه بالمؤمنين مقدّمةٌ لاختلاط الفريقين في قتال الأعداء مع المهديّ، وأمّا عليّ والحسن والحسين فمجالسهم مع الملائكة كثيرة في كتب الاثني عشريّة. ونرى أنّ المهمّ في هذا الخبر هو جلوسُ الملَك على العرش والكلامُ المنسوب إلى الرسول في مخاطبة الربّ.

فأوّل ما يلفت النظر فيه أنّ العرش ـ بلام التعريف ـ يعني "عرش الرحمن"، ويؤيّد هذا الفهم حديثٌ جاء فيه: «أنّ اللّه تعالى خلق بيتاً تحت العرش سمّاه البيت

---

(١) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٨٤. والآية: النور ٢٤/ ٥٥.

(٢) انظر ما أورده الصدوق في كلّ يوم من أيّام الأسبوع: **الخصال**، ص ٣٩٣.

(٣) الصدوق، **الخصال**، ص ٣٩٤.

(٤) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٥٩٣؛ وانظر أيضاً: شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٢٩٨.

(٥) المجلسيّ، **بحار الأنوار**، ٥٢/ ١٠٥، ١١٨ : http://www.alseraj.net/a-k/hadith/behar/52.pdf .

المعمور تحجّه الملائكة في كلّ عام»[1]. ونرى أنّ جلوس الملَك على العرش ليس تمثيلاً ولكنّه العلامة الأولى على عزل الربّ عن تدبير شأن الأرض. والعلامة الثانية قول الرسول: «يا ربّ اغضبْ»، فليس بعده إلاّ أنْ يستجيب الربّ فيغضب ويصبح المهديّ حاكم الأرض. وأمّا جملة: "فيفعل اللّه ما يشاء"، فلا قيمة لها في نظرنا، فكلّ الأخبار الواردة في سيرة المهديّ تفيد أنّه يدعو فيُستجاب له، ويستنصر فيُنصر، ويقاتل فيغلب، أي إنّ الربّ ذاتٌ سلبيّةٌ بعد ظهور المهديّ. ونعني بالذات السلبيّة أنّها لا ترفض طلباً ولا تؤجّل ولا يبدو لها ولا تعترض، ولا تكون منها إلاّ مطاوعة المهديّ مالكِ السلطة الحقيقيّة، فهو ربّ الأرض الذي «لا يُردّ له راية أبداً حتّى يموت»[2].

وأمّا مكان ظهور المهديّ فلا تتّفق الأخبار على تعيينه. فرُوي أنّه يخرج بالمدينة ثمّ يخرج منها هارباً من السفيانيّ فيدخل مكّة خائفاً، ثمّ يعود إلى المدينة ويسير منها إلى الكوفة[3]. وجاء أيضاً أنّه يخرج بمكّة ثمّ يدخل المدينة ثمّ يسير إلى الكوفة[4]. وحُكي أنّه يخرج بين الركن والمقام، وأنّه يخرج بالمدينة، من غير تفصيل لكيفيّة الخروج. ونحسب أنّ اختلاف أخبار الخروج سببه أنّها كانت متأثّرة بوقائع التاريخ، فتعدّدت مواضع الخروج وكثر الحديث عن المدن التي خرج فيها الثائرون على الأمويّين والعبّاسيّين، ومنها المدينة ومكّة وخراسان.

ويبدو هذا التأثّر أيضاً في كيفيّة تعرّف المهديّ إلى رجاله، فقد جاء أنّ مولى المهديّ ينطلق قبل خروجه بليلتين فيجد من أصحابه نحو أربعين رجلاً، ويرجع إليهم في الليلة الثانية فيختارون من ذوي أسنانهم وأخيارهم عشرة فينطلق بهم إليه، «ويَعِدهم إلى الليلة التي تليها»[5]. ورُوي أنّه يؤتى وقد نودِي باسمه فيبايَع مستكرَهاً[6]. والجمع بين الخبريْن لا يستقيم، فلا معنى للحديث عن خروجيْن ولا مبرّر لتردّد المهديّ وخوفِه واستجارتِه وهو يعلم أنّه قائم من غيبته لإظهار الدين وملْء الأرض قسطاً وعدلاً. ولكنّ مؤلّفي أخبار الخروج كانوا متأثّرين بالثورات التي نافس أعلامُها الأئمّة

(١) المفيد، **التصحيح**، ص ص ٧٧ ـ ٧٨.
(٢) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٧٥.
(٣) **العيّاشيّ**، ١/ ١٦٢ ـ ١٦٦.
(٤) المصدر نفسه، ٢/ ١٩٣ ـ ١٩٩.
(٥) المصدر نفسه، ٢/ ١٩٣ ـ ١٩٤.
(٦) الصادق: «يُقال له: قد نودِي باسمك فما تنتظر. ثمّ يؤخذ فيبايَع». وعلّق زرارة قائلاً: «الحمد للّه، قد كنّا نسمع أنّ القائم (ع) يبايع مستكرهاً، فلم نكن نعلم وجه استكراهه، فعلمنا أنّه استكراه لا إثم فيه»: النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٨٦.

فردّوا عليها بخروجٍ متصوَّرٍ يحكي تدبير الثائرين؛ وكانوا متأثّرين بالأنموذج النبويّ كما أخبرت به الآياتُ وشكّلته القصص وصاغته كتب السيرة. فجعلوا للقائم هجرة، وأدخلوه مكّة خائفاً يترقّب على سنّة موسى، وصوّروه مستجيراً[(١)] كما استجار الأنبياء. ونرى أنّ ما رُوي في هذا الباب يبدي ما عمل مهندسو العقيدة على تبريره في سيرة المهديّ، والمنوالَ الذي حكم تصوّرهم لأحداث التاريخ فظنّوا أنّها لا تكون إلاّ تكراراً له. وهذا المنوال المؤلَّف من تجارب الأنبياء[(٢)] هو الذي سمّيناه الأنموذج النبويّ.

وأهمّ ما يسم سيرة المهديّ بعد خروجه برنامجُ القتل، واستئنافُ الأمر الجديد.

٣ ـ ١ ـ برنامج القتل

هو غرض مركزيّ في سيرة المهديّ، وتدلّ على مركزيّته قرائن نذكر منها:

ـ أنّه لا توبة بعد ظهور القائم، وغلقُ باب التوبة يعني الإذن بالاستئصال.

ـ وأنّه يقاتل معه آلاف من الملائكة[(٣)].

ـ وأنّ معه ثلاثة عشر وثلاث مائة رجل من أولاد العجم، هم أشدّ رجال جيش الغضب الذي يقاتل مع المهديّ، يُفتقدون من فُرُشهم ويجتمعون إليه في مكّة على غير ميعاد، ومنهم من يسير في السحاب، «عليهم سيوف مكتوب عليها ألف كلمة، كلّ كلمة مفتاح ألف كلمة»، وهي كلمات القتل والإبادة كما يُفهم من سياق الخبر[(٤)].

ـ وأنّه يستخرج سبعة وعشرين رجلاً من ظهر الكعبة أحدهم يُوشع [يشوع] بن نون خادم موسى في أساطير الخروج، ويبدو ممّا جاء في **سفر يشوع** أنّه كان عيّاراً من عُتاة القتلة[(٥)].

---

(١) الباقر: «والقائم يومئذ بمكّة قد أسند ظهره إلى البيت الحرام مستجيراً به ينادي: يا أيّها الناس إنّا نستنصر اللّه ومن أجابنا من الناس فإنّا أهل بيت نبيّكم»: المفيد، **الاختصاص**، ص ٢٥٦؛ **تفسير القمّي**، ٢/ ١٧٩.

(٢) انظر قول الصادق: «في القائم سنّة من موسى، وسنّة من يوسف، وسنّة من عيسى، وسنّة من محمّد (ص). فأمّا سنّة موسى فخائفٌ يترقّب [انظر: القصص ٢٨/ ١٨، ٢١]، وأمّا سنّة يوسف فإنّ إخوته كانوا يبايعونه ويخاطبونه ولا يعرفونه، وأمّا سنّة عيسى فالسياحة، وأمّا سنّة محمّد (ص) فالسيف»: الصدوق، **كمال الدين**، ص ٣٩.

(٣) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ص ٢١٠ ـ ٢١١؛ الصدوق، **كمال الدين**، ص ٦٠٩.

(٤) انظر ما ينقله النعمانيّ في باب "ما جاء في ذكر جيش الغضب وهم أصحاب القائم (ع) وعدّتهم..." : **الغيبة**، ص ص ٢١٢ ـ ٢١٦.

(٥) **العيّاشي**، ٢/ ١٦٥؛ الطبريّ، **الدلائل**، ص ٢٤٤. وانظر طرَفاً من سيرة يشوع: احتلال "عاي" التي قَتل فيها اثني عشر ألف إنسان في يوم واحد: **سفر يشوع** ٨/ ٢٥.

ـ وأنّه يقاتل بسلاح أسطوريّ، بعضه ينزل من السماء وعلى كلّ سيفٍ اسمُ الرجل الذي يقاتل به[1]؛ وبعضه يستخرجه المهديّ من الأرض ويأمر رجاله بقتل كلّ من لم يكن عليه مثل سلاحهم[2]؛ وبعضه موروث عن الأنبياء، فيرث عصا موسى «يصنع بها ما كان يصنع موسى... وإنّها تصنع ما تؤمر وإنّها حيث ألقيت تلقف ما يأفكون بلسانها»[3]. ويرث حجر موسى يفجّر منه طعام الجيش وشرابه، وشراب دوابّهم[4]، ويرث قميص يوسف، وهو قميص أُنزِل من الجنّة فلبسه إبراهيم لمّا ألقي في النار فلم تضرّه شيئاً، فلمّا حضره الموت جعله تميمة وعلّقه على إسحاق، وعلّقه إسحاق على يعقوب، وعلّقه يعقوب على يوسف. وهو القميص الذي وجد يعقوب ريحه وبه رُدَّ عليه بصره، ثمّ صار إلى أهله وسيكون مع القائم إذا خرج[5]. ويبدو من الأخبار أنّ له وظيفة سحريّة، فسيستعمله المهديّ لدفع كلّ سوء. ويرث راية الرسول وهي من ورق الجنّة وعودها من عُمد العرش كلّما أهوى بها إلى شيء أهلكته. وقد نشرها الرسول يوم بدر فغلب، ونشرها عليّ يوم الجمل فغلب، وسألوه نشرها يوم صفّين فأبى وادّخرها للقائم[6]. ويرث القائم الملائكة أيضاً، فيقاتل معه الذين كانوا مع نوح في السفينة، والذين كانوا مع إبراهيم لمّا ألقي في النار، والذين كانوا مع موسى لمّا فلق البحر، والذين كانوا مع عيسى لمّا رُفِع، والذين كانوا مع الرسول يوم بدر، والذين أرادوا القتال مع الحسين فصعدوا يستأمرون وهبطوا وقد قُتل فمكثوا عند قبره ومعهم رئيسهم منصور[7]. ونظنّ أنّ وراثة الملائكة مع السلاح والمتاع صورةٌ من ممارسة العبوديّة والرقّ، فكما يورث العبيد الذين كانوا يخدمون الآباء يورث الملائكة الذين كانوا يخدمون الأنبياء.

ـ وأنّه يُعطى علم السيماء (الفراسة)، إذا قام «أعطاه اللّه السيماء فيأمر بالكافر فيؤخذ بالنواصي والأقدام ثمّ يخبط بالسيف خبطاً»[8]، أي إنّه يعرف عقيدة الإنسان من نَظرة إليه، وقد مرّت الإشارة إلى أصل هذه العقيدة عند الحديث عن الطينة.

---

(١) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٦٢.
(٢) المفيد، **الاختصاص**، ص ٣٣٤.
(٣) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٦١١.
(٤) المصدر نفسه، ص ٦٠٨؛ النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٥٨.
(٥) الصدوق، **كمال الدين**، ص ص ٦١١ ـ ٦١٢.
(٦) المصدر نفسه، ص ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.
(٧) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ص ٢١٠ ـ ٢١١.
(٨) المفيد، **الاختصاص**، ص ٣٠٤؛ النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٦٠.

وكلّ من خالفه فهو كافر[١].

- وأنّه يخرج موتوراً[٢] عليه القميص الذي لبسه الرسول يوم أحد، وبه آثار دمه[٣].

- وأنّ القتل أهون شيء على أصحابه، فيقتلون مخالفيهم بأيديهم وأرجلهم ولا يحتاجون إلى سلاح[٤].

- وأنّه يستخرج أبا بكر وعمر ويصلبهما[٥]، ويستخرج عائشة ويجلدها الحدّ لكذبها على مارية أمّ إبراهيم[٦].

يبدو من أعمال المهديّ وصفاته أمران بارزان:

● **أوّلهما** أنّ خروجه زمن لإتيان العجيب، ونرى أنّ العجيب شيء اقتضته وظيفة المهديّ، فالأعمال المأمول إنجازها لا يمكن أنْ تتحقّق إلاّ بنوع من الإعجاز. واقتضاه الأنموذج النبويّ[٧] لأنّ المعجزة مكوّن بنيويّ في تجارب الأنبياء، والمهديّ هو البطل الأنموذجيّ الذي تتجدّد به الملاحم القديمة، والبطلُ الكامل الذي جمع اللّه فيه ما تفرّق في الأنبياء، وهو أكمل القادة، أي إنّه خلْق يتجاوز "صور النقص" في الأبطال قبله. وهذا الأمر لا تصرّح به الروايات ولكنّ جمْع تابوت آدم[٨] وقميص يوسف وعصا

---

(١) الرضا: «الواقف كافر والناصب مشرك»: الصدوق، **الخصال**، ص ٦٠٦.

(٢) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ٢٠٩.

(٣) يعقوب بن شعيب عن الصادق أنّه قال له: «ألا أريك قميص القائم الذي يقوم عليه [فيه]؟ فقلت: بلى. فدعا بقِمَطْر ففتحه وأخرج منه قميص كرابيس فنشره، فإذا في كمّه الأيسر دم. فقال: هذا قميص رسول اللّه (ص) الذي عليه دم يوم ضُربت رَبَاعِيَتُهُ، وفيه يقوم القائم. فقبّلت الدم ووضعته على وجهي. ثمّ طواه أبو عبداللّه (ع) ورفعه»: النعمانيّ، **الغيبة**، ص ص ١٦١ ـ ١٦٢.

(٤) الباقر: «ألقي الرعب في قلوب شيعتنا من عدوّنا، فإذا وقع أمرنا وخرج مهديّنا كان أحدهم أجرأ من الليث، أمضى من السنان، يطأ عدوّنا بقدميه ويقتله بكفّيه»: المفيد، **الاختصاص**، ص ٢٦.

(٥) الطبريّ، **الدلائل**، ص ٢٣٨، ٢٥٣ ـ ٢٥٤. ويسمّى أبو بكر وعمر بأسماء كثيرة في أخبار الاثني عشريّة، منها: الأوّل والثاني، وزريق وحبتر، والأزرق وزريق، وصنما قريش، والجبت والطاغوت، واللاّت والعزّى. وفي **كمال الدين**: «إذا دخل المدينة أخرج اللاّت والعزّى وأحرقهما»: ص ٣٥٢.

(٦) الطبريّ، **الدلائل**، ص ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧؛ المجلسيّ، **بحار الأنوار**، ٥٢/ ١١٩: http://www.alseraj.net/a-k/hadith/behar/52.pdf والقصّة معروفة بخبر مارية، وفيها أنّها قُذِفت بابن عمّها، انظر: المفيد، **خبر مارية**، تح. مهدي الصباحيّ.

(٧) سيرة المهديّ في معركته مشاكلة لسيرة الأنبياء، انظر: AMIR-MOEZZI, Fin du temps et retour à l'origine...», *op. cit.*, pp 56 - 57.

(٨) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٥٧. ومن أعاجيب كامل سليمان أنّه قال عن التابوت الذي سيكون مع =

موسى وحَجَره وخاتم سليمان[١] وراية محمّد وقميصه وعمامته ودرعه وسيفه[٢]، يعني جمع آلات التفوّق للقائم ليشارك كلّ نبيّ في ما خُصّ به ويفوقه بما لم يكن عنده. ونحسب أنّ العجيب كان غرضاً قاربت فيه الاثنا عشريّة الغلوّ ولكنّها سترته بحسن الاستجابة من اللّه لوليّه، وهذه الاستجابة هي ما سمّيناه سلبيّة الربّ، فهو يُنزل الملائكة ويُرسل الأصوات ويُحيي الأموات ويجمع المقاتِلة ويدمّر استجابةً للقائم أوّلَ ما يخرج، ولا نكاد نجد للربّ ذكراً في سيرة المهديّ بعد اجتماع أشدّ أصحابه (وهم ٣١٣ رجل)، بل إنّ المهديّ يصبح ربّاً متنقّلاً يقتل ويذبح ويدمّر ويعلم ما في النفوس فيحكم ولا يسأل بيّنة[٣]، وحوله الملائكة وفيهم جبريل وميكائيل وإسرافيل، ومعه رجاله وهم يسيرون في السحاب ويمشون على الماء[٤]، ويحكمون بالنظر إلى أكفّهم[٥]، ويُحْيون الموتى[٦]، وتسلّم عليهم الملائكة، ومنهم من يطير مع الملائكة، ومنهم من يمشي معهم مشياً، ومنهم من يصبح قاضياً بين مائة ألف منهم[٧]، أي إنّهم مستقلّون عن الربّ. ونعني بالاستقلال أنّهم لا يشعرون بالحاجة إلى الربّ كما يشعر بها المؤمنون، وهذه مرتبة فوق مرتبة البشر والملائكة؛ ولكنّهم لا يقطعون أمراً إلاّ بإذن المهديّ، فهو ربّهم في تدبيرهم وإنْ لم تصرّح الأخبار بربوبيّته.

= المهديّ: «التابوت يفعل فعل القنبلة الذرّيّة على الأقلّ». وروى خبر ركوب المهديّ فرساً أدهم أبلق بين عينيه شمراخ، ينتفض به انتفاضة فيصل نور ذلك الشمراخ إلى أهل كلّ بلد حتّى يظنّوا أنّ المهديّ معهم [الصدوق، **كمال الدين**، ص ٦٠٩]، ثمّ قال: «وقد تكون الرؤية بواسطة التلفزيون الذي يطلعنا يوميّاً على أحداث الدنيا ووقائعها، إذا لم يكن في الأمر آية تفوق آية التلفزيون سيهتدي إليها الناس أو يختصّ بها المهديّ (ع)»: **يوم الخلاص**، ص ٢٩٦. أقول: هي الانترنت بلا ريب!

(١) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٥٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٤؛ الباقر: «إنّما سمّي المهديّ مهديّاً لأنّه يهدي [يُهدى] لأمر خفيّ، يهدي [يُهدى إلى] ما في صدور الناس، ويبعث إلى الرجل فيقتله لا يدري في أيّ شيء قتله»: الطبريّ، **الدلائل**، ص ٢٤٥.

(٤) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ٢١٣.

(٥) الطبريّ، **الدلائل**، ص ٢٤٦. وفي **العيّاشي**: «ثمّ يرجع إلى الكوفة، فيبعث الثلاث مائة وبضعة عشر رجلاً إلى الآفاق كلّها، فيمسح بين أكتافهم وعلى صدورهم، فلا يتعايون في قضاء»: ٢/١٩٨.

(٦) الصادق: «إذا قام القائم استنزل المؤمن الطير من الهواء، فيذبحه ويشويه ويأكل لحمه ولا يكسر عظمه، ثمّ يقول له: اِحْيَ بإذن اللّه، فيحيا ويطير. وكذلك الظباء من الصحارى»: الطبريّ، **الدلائل**، ص ٢٤٣.

(٧) الطبريّ، **الدلائل**، ص ٢٣٨. وهو حديث عن الرضا، وفيه: «والمؤمن أكرم على اللّه من الملائكة».

● والأمر **الثاني** أنّ سيرة المهديّ القتلُ والهدم والتدمير. وجاء في الأخبار أنه يلقى مشقّةً وعنتاً أشدّ ممّا لقيه الرسول، وتحاربه مدن وطوائف كثيرة[١]، وأنّه يفتح الروم والصين والترك والديلم والسند والهند وكابل شاه والخزر[٢]، ويذبح العرب ذبحاً[٣]، ويقتل مقاتلة مكّة لقَتْلهم عامله[٤]، ويقتل في المدينة خمس مائة وألف رجل من قريش[٥]، «ليس فيهم إلاّ فرخ زنية»[٦]، ويستخرج الأزرق وزريق أي أبا بكر وعمر ويكلّمهما قبل أن يحرقهما بالنار، فمن الناس من يرتاب لتكليمه الموتى «فيقتل منهم خمس مائة مرتاب في جوف المسجد»[٧]، ثمّ يقتل أهلُ المدينة عامله فيرجع إليهم «فيقتلهم مقتلة ليس قتلُ الحرّة إليها بشيء»[٨]، ويقتل بظهر النجف ستّة عشر ألفاً من البُتْريّة «دماؤهم قربان إلى اللّه» ثمّ يدخل الكوفة «فيقتل مقاتليها حتّى يرضى اللّه»[٩]، ويذبح السفيانيّ بيده[١٠]، ويقتل من الموالي المطالبين بدم عثمان عشرة آلاف، ثمّ يقتل في الكوفة سبعين قبيلة من قبائل العرب[١١]، ويأمر بآخر من يريد الخروج عليه بالكوفة «فيأتونه بهم أسرى ليأمر بهم فيُذبحون»[١٢]. وأمّا الذين يموتون بالطاعون والرجفة والزلازل فلا يُحصَون كثرةً[١٣].

---

(١) انظر ما يذكره النعمانيّ في باب "ما جاء في ما يلقى القائم (ع) ويستقبل من جهة الناس..." : **الغيبة**، ص ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٣) الصادق: «إذا خرج القائم لم يكن بينه وبين العرب وقريش إلاّ السيف»، الصادق: «ما بقي بيننا وبين العرب إلاّ الذبح»، المصدر نفسه، ص ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٤) **العياشي**، ٢/ ١٩٥.

(٥) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٥٥.

(٦) الطبريّ، **الدلائل**، ص ٢٣٨. وجاء في حديث عن الباقر «أنّ الناس كلّهم أولاد بغايا ما خلا شيعتنا»: **الكليني**، ٨/ ٢٨٥، وقذفُ المخالفين بأنّهم أولاد زنا أمر يتردّد في الأخبار، وكأنّه ردُّ على ما يُرمى به الشيعة في المتعة.

(٧) الطبريّ، **الدلائل**، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٨) **العياشي**، ٢/ ١٩٦.

(٩) الطبريّ، **الدلائل**، ص ٢٣٩؛ المفيد، **الإرشاد**، ٢/ ٣٨٤، باختلاف يسير في العبارة. وفي **كمال الدين**: «فلا يزال يقتل أعداء اللّه حتّى يرضى اللّه عزّ وجلّ»، ولم يذكر في هذا الموضع البتريّة: ص ٣٥٢؛ وفي **العياشي** أنّه يقتل من كان بالكوفة من مرجئها وغيرهم من جيش السفيانيّ: ٢/ ١٩٧.

(١٠) **العياشي**، ٢/ ١٩٧.

(١١) شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٣٠٨.

(١٢) **العياشي**، ٢/ ١٩٩.

(١٣) منهم أكثر من مائة ألف يموتون برجفة (هزّة أرضية) في الشام تكون رحمة للمؤمنين وعذاباً على =

تفيد الأخبار أنّ إسراف المهديّ في القتل يبرّره ثأرُه لآبائه الذين قُتلوا ولا سيّما قتيل الطفّ[١]، وثأرُه للمؤمنين الذين يقتلهم جيش السفيانيّ[٢]. ويمكن اعتبار هذا الإسراف نتيجةً من نتائج استدعاء الأنموذج النبويّ، وردًّا على الفرق المخالفة يترجمه الانتقامُ من المرجئة والبتريّة وحرقُ الشيخين، فدولة المهديّ دولة قتل لا جدل. ويجوز أنْ يكون بعض الأخبار من وضع الموالي الحاقدين على العرب في الصراع المعروف بالشعوبيّة، أو تعبيراً عن اعتبار الإماميّة العربَ مسؤولين عن تضييع الدين بإقصائهم الأئمّة وقتلهم[٣]. ولا يخطئ الناظر في سيرة المهديّ المشابَهة الشديدة بين ولَعه بالقتل وشغف أبطال اليهود بسفك الدماء، ويصل الأمر إلى حدّ التماثل في خطط القتال أحياناً. فقد جاء مثلا أنّه يدخل الكوفة ويخرج إليه جيش السفيانيّ فـ«يقول لأصحابه: استطْرِدوا لهم، ثمّ يقول: كرّوا عليهم. قال أبو جعفر (ع): ولا يجوز واللّه الخندق منهم مخبر»[٤]. وهي الخطّة التي عمل بها يشوع بن نون فقتل كلّ أهل عاي[٥]. ويقوّي هذه المشابَهةَ عباراتٌ منها: "دماؤهم قربان إلى اللّه" و"يقتل مقاتليها حتّى يرضى اللّه"، ففيها يصبح القتل وظيفة مقدّسة يحتفل بها المؤمنون ويطرب لها الربّ، فيبدو المهديّ مفترساً للبشر[٦] والربُّ شرِهاً إلى الإبادة والتدمير كما هو الأمر في سفر يشوع، ولا فرْق.

= الكافرين: النعمانيّ، **الغيبة**، ص ٢٠٦. ومنهم الجيش الذي يسيّره السفيانيّ إلى المدينة في طلب القائم فتنخسف به الأرض ولا ينجو منه إلا ثلاثة يحوّل اللّه وجوههم في أقفيتهم يخبرون الناس بما حدث: النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٨٨؛ وروى الصدوق عن الصادق: «قدّام القائم موتتان: موت أحمر وموت أبيض حتّى يذهب من كلّ سبعة خمسة، الموت الأحمر السيف والموت الأبيض الطاعون»: **كمال الدين**، ص ٥٩٥. ورُوي أنّ القتل يشتدّ حتّى تصير الجثث «مأدبة الطير، تشبع منها سباع الأرض وطيور السماء... وينادي منادٍ هلمّوا إلى لحوم الجبّارين»: **الكليني**، ٨/ ٢٩٥؛ النعمانيّ، **الغيبة**، ص ٢٠٥.

(١) «إذا خرج القائم قتل ذراري قتلة الحسين بفعل آبائها»: الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٢٢٩.

(٢) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٨٧.

(٣) AMIR-MOEZZI, «Fin du temps et retour à l'origine...», *op. cit.*, p 58.

(٤) **العيّاشيّ**، ٢/ ١٩٧.

(٥) «ويكون حينما يخرجون للقائنا كما في الأوّل أنّنا نهرب قدّامهم، فيخرجون وراءنا حتّى نجذبهم عن المدينة... فنهرب قدّامهم... وأنتم تقومون من المَكمن وتملكون المدينة»: **يشوع** ٨/ ٥ ـ ٧. وروى النعمانيّ أنّ أصحاب القائم (٣١٣ رجلٍ، وهم أشدّ رجاله إسرافاً في القتل) يجتمعون إليه عندما يدعو اللّه باسمه العبرانيّ: **الغيبة**، ص ٢١٣.

(٦) الرسول: «ذاك الذي وجهه كالدينار، وأسنانه كالمنشار، وسيفه كحريق النار، يدخل الجبل ذليلاً ويخرج منه عزيزاً، يكتنفه جبرئيل وميكائيل»: النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٦٦. وفسّرَ كامل سليمان =

ورُوي أيضاً أنّ القتل يستمرّ حتّى يتحقّق التوحيد الخالص والعدل التامّ[1]. ويبدو في هذا التصوّر أثر الأنموذج النبويّ الذي يقترن فيه التوسيع على المؤمنين بالتوسّع في القتل، وأثر أنموذج القتل التوراتيّ، ففيه تستريح الأرض بعد إبادة المخالف، بل إنّ اقتران خروج المهديّ بخلاص الشيعة في آخر الزمان يجعل وقائعه معركةً فاصلة: "هَرْمَجَدُّون الشيعة". ونحسب أنّ هذا التشابه من نتائج اطّلاع مهندسي العقيدة على كتب اليهود. وفي تفاسير الاثني عشريّة أمثلة كثيرة تؤكّد هذا الاستنتاج، ولكن تركناها لخروجها عن غرض الكتاب.

ويُستفاد من الأخبار أنّ أبرز من قُصد بالطعن والتهديد في أخبار خروج المهديّ مدّعو المهديّة ومنكرو الرجعة. ويبدو الردّ على الكيسانيّة والزيديّة معاً في قول حمران للباقر: «يا ابن رسول اللّه، زعم ولد الحسن (ع) أنّ القائم منهم، وأنّهم أصحاب الأمر. ويزعم ولد ابن الحنفيّة مثل ذلك»، فأثنى الباقر على الحسن ومحمّد بن الحنفيّة لتركهما القتال، ثمّ قال: «وخرج الحسين (ص) فعرض نفسه على اللّه في سبعين رجلاً. من أحقّ بدمه منّا؟ نحن واللّه أصحاب الأمر وفينا القائم، ومنّا السفّاح والمنصور. وقد قال اللّه: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا﴾. نحن أولياء الحسين بن عليّ (ع) وعلى دينه»[2].

ورُوى عن الباقر خبر طويل وصف فيه انتقال المهديّ بين المدينة ومكّة والكوفة، فذكر أنّه يخرج من مكّة «ومعه عهد النبيّ (ص) ورايته وسلاحه، ووزيره معه، فينادي المنادي بمكّة باسمه وأمره من السماء... والنفسُ الزكيّة من وُلد الحسين... وإيّاك وشذّاذاً من آل محمّد، فإنّ لآل محمّد وعليّ (ع) راية، ولغيرهم رايات. فالزم الأرض ولا تتّبع منهم رجلاً حتّى ترى رجلاً من ولد الحسين (ع) معه عهد نبيّ اللّه (ص) ورايته وسلاحه، فإنّ عهد نبيّ اللّه (ص) صار عند عليّ بن الحسين (ع) ثمّ صار عند محمّد بن عليّ(ع) ويفعل اللّه ما يشاء، فالزم هؤلاء أبداً وإيّاك ومن ذكرتُ لك»[3].

= التشبيه في "كالمنشار" بأنّ "أسنانه مفلّجة": **يوم الخلاص**، ص ٧٦. وهذا من التلبيس، فلا مناسبة بين فلَج أسنان الإنسان ـ وهو مدح ـ وانفراج أسنان المنشار التي يُحَزِّزها الحدّاد لتكون حادّة قاطعة ولا يهتمّ بجمالها. وليس في هذا التشبيه إلاّ الكناية عن القتل الذريع الذي سمّيناه افتراساً على المجاز.

(١) الباقر: «يقاتلون واللّه حتّى يوحّد اللّه ولا يشرك به شيئاً، وحتّى تخرج العجوز الضعيفة من المشرق تريد المغرب ولا ينهاها أحد، ويُخرج اللّه من الأرض بذرها وينزل من السماء قطرها، ويُخرج الناس خراجهم على رقابهم إلى المهديّ، ويوسّع اللّه على شيعتنا»: **العيّاشيّ**، ٢/ ١٩٨.

(٢) **العيّاشيّ**، ٣/ ٥٠ ـ ٥١. والآية: الإسراء ١٧/ ٣٣.

(٣) **العيّاشيّ**، ١/ ١٦٤.

جواب الباقر مشتقّ من مشاغل عصره، فقد بيّن خطّة الأئمّة في سياسة الأتباع ومواجهة الخارجين من آل البيت، وجعَل النفسَ الزكيّة من وُلد الحسين ردّا على الزيديّة التي عوّلت على "حديث المواطأة" ودعت إلى النفس الزكيّة محمّد بن عبدالله ابن الحسن، وتمسّك بالوراثة فجعل وظيفةَ المهديّ الثأرَ للحسين ـ وهي دون ما يُروى في قيامه ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً ـ ليجعل القيام في الرجعة حقّاً موروثاً في ذرّيّة الحسين لا ينازعهم فيه ثائر وإنْ ثأر لقتلى الطفّ وخرج على الظلم، فتسقط حجّة الكيسانيّة والزيديّة في ادّعاء المهديّة.

ولا نعني بنسبة الأخبار إلى الباقر أنّها قطعيّة الصدور عنه، فثورات الزيديّة قامت بعد مضيّ الباقر (ت١١٤/ ٧٣٣)؛ والنفسُ الزكيّة (١٠٠ ـ ١٤٥هـ) لم يكن عمره عند وفاة أبي جعفر إلاّ أربع عشرة سنة؛ وجملةُ: "ثمّ صار عند محمّد بن عليّ" تشير إلى أنّ المتكلّم في الخبر الثاني لم يكن الباقر، ولو صحّت نسبته إليه لقال: "ثمّ صار عندي"، إلاّ أن يكون كلام الراوي دخل في كلام الإمام فجاء الخبر بضمير الغائب وضمير المتكلّم. وقد رُوي أكثر أخبار ظهور المهديّ في كتب الاثني عشريّة عن الباقر، واعتبارُها من الإخبار بالغيب شيء يأباه العقل ولا يستقيم معه بحث، ونفيُها جميعاً أو عدّها صناعة بعديّة يُخشى معه التفريط في نصوص مهمّة في دراسة العقيدة. والذي نراه أنّ أخبار المهديّ نصوص نامية، لا ننفي أنْ تكون لها أصول في كلام الباقر، ولكنّها ظلّت مترجِمة لمشاغل كلّ عصر بالزيادات حتّى استقرّت المتون بالتدوين وانفتح الاحتجاج بها إلى التأويل.

ويُمكن أنْ نستنتج من الخبرين المرويّين عن الباقر أنّ خروج المهديّ اقترن أوّل الأمر بالثأر للحسين، ثمّ جدّ مهندسو العقيدة في إقصاء الذين ثأروا له ففاقوا أسلاف الاثني عشريّة، وأوّلُ هؤلاء الكيسانيّةُ والزيديّة، والاستفهام في "من أحقّ بدمه منّا؟" إنكارٌ عليهما. وظلّ الإنكارُ يتّسع ووظيفةُ المهديّ تُضخّم باستفحال الاستبداد واستعجال الأتباع وتتابع الثورات ولبود الأئمّة[1]. ونرجّح أنّ عبارة "يملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما

---

(١) الصادق لأبي بصير: «اُلبُدوا ما لبدْنا، فإذا تحرّك متحرّكنا فاسعوا إليه ولو حبْوًا»: النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٢٩. وانظر أيضاً خبر الرجل الذي دخل على الصادق فأخبره بخروج النفس الزكيّة وبإجابة الناس إيّاه وسأله عن الخروج معه فقال الصادق: «اسكنْ ما سكنت السماء والأرض». وفي الخبر نفسه أنّ الحسين بن خالد أخبر الرضا بقول عبدالله بن بكير في تأويل الحديث: «إذا كان الأمر هكذا، ولم يكن خروج ما سكنت السماء والأرض، فما من قائم ولا من خروج»، فقال الرضا: «صدق أبو عبدالله (ع) وليس الأمر على ما تأوّله ابن بكير، إنّما قال أبو عبدالله (ع): اسكنوا ما سكنت السماءُ من النداء، والأرضُ من الخسف بالجيش»: شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٦١٧.

مُلئت ظلماً وجوراً" من علامات هذا التضخيم، وأنّ الأخبار الكثيرة المرويّة في سيرة المهديّ تفصيلٌ للوظيفة المأمولِ إنجازها، أي كما تصوّرها من اختار القعود ودعا إليه.

وسئل الصادق: «هل وُلد القائم؟ فقال: لا، ولو أدركته لخدمتُه أيّام حياتي». وعلّق النعمانيّ على الحديث قائلاً: «فتأمّلوا بعد هذا ما يدّعيه المبطلون ويفتخر به الطائفة البائنة المبتدعة من أنّ الذي هذا وصفه وهذه حاله ومنزلته من اللّه جلّ وعزّ وهو صاحبهم الذي يدعون له، بحيث هو في أربع مائة ألف عِنان، وأنّ في داره أربعة آلاف خادم روميّ وصقالبيّ، انظروا هل سمعتم ورويتم لو بلغكم عن النبيّ (ص) وعن الأئمّة الطاهرين (ع) أنّ القائم بالحقّ هذه صفته التي يصفونه بها وأنّه يظهر ويقوم بعد ظهوره بحيث هو في هذه السنين الطويلة وهو في هذه العُدّة العظيمة ينافقه أبو يزيد الأمويّ، فمرّة يظهر عليه ويهزمه، ومرّة يظهر هو على أبي يزيد، ويقيم بعد ظهوره وقوّته وانتشار أمره بالمغرب والدنيا على ما هي عليه»[1].

أوّل ما تؤكّده هذه النصوص أنّ ما وصل إلينا من أخبار القائم في كتب الاثني عشريّة كُتب ورُوّج والفِرقُ تتنافس في ادّعاء المهديّ، ونظنّ أنّ أخبار الخارجين بالسيف كان لها أثر قويّ في صناعة سيرة مهديّ الاثني عشريّة، فجعله مؤلّفوها أعدل الناس وأشجعهم وأصبرهم، وأقدروه على إتيان المعجز، وذمّوا من ادّعى المهديّة وخرج، وطعنوا في من خرج ولم يدّعها. ومن وجوه الغَمْز سخرية النعمانيّ من "قائم الطائفة المبتدعة" في حربه "لأبي يزيد الأمويّ". وقد توفّي النعمانيّ نحو سنة ٣٤٥/ ٩٥٦ أو ٣٦٠/ ٩٧١، وتدلّ عبارته في هذا الشاهد على أنّه عاصر قتال صاحب الحمار أبي يزيد مخلّد بن كيدار (خرج سنة ٣٣٣/ ٩٤٣ وقُتل ٣٣٦/ ٩٤٧) للفاطميّين، وأنّه ألّف كتاب **الغيبة** قُبيل مقتله. وصفة "القائم بالحقّ" تومئ إلى أنّ المقصودَ بالسخرية في كلامه القائمُ بأمر اللّه أبو القاسم بن عبيداللّه المهديّ الذي حكم من ٣٢٢/ ٩٣٤ إلى ٣٣٤/ ٩٤٥؛ وقولُه "في هذه السنين الطويلة" يرجّح ـ إن لم يكن مبالغة وتهويلاً على الفاطميّين ـ أنّه يعني المنصور بنصر اللّه الذي حكم من ٣٣٤/ ٩٤٥ إلى ٣٤١/ ٩٥٢، فأبو القاسم لم يعاصر من ثورة صاحب الحمار إلاّ سنة واحدة. وأمّا وصفه أبا يزيد بالأمويّ فالأرجح أنّه استفاده من دعوة صاحب الحمار إلى الناصر الأمويّ عبد الرحمن الثالث صاحب الأندلس (حكم من ٣٠٠هـ إلى ٣٥٠هـ)، ولعلّه لم يكن يحقّق مذهب أبي زيد وعقيدته[2].

---

(١) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٦٣.

(٢) انظر أخبار أبي يزيد الخارجيّ في: سليمان ظاهر، **تاريخ الشيعة السياسيّ الثقافيّ الدينيّ**، تح. عبداللّه ظاهر، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠٢، ١/ ١٤٢ ـ ١٤٨.

وقد عقد النعمانيّ في آخر كتاب **الغيبة** باباً يبدو منافراً للأبواب الأخرى وسمّاه: "ما ذكر لإسماعيل بن أبي عبدالله والدلالة على أخيه موسى بن جعفر عليه السلام"[(١)] وأراد به نفي إسماعيل عن الإمامة. والظاهر من "استهزائه بالطائفة المبتدعة" ومن وضع هذا الباب أنّ المنافسة في المهديّ جاءت يومئذ من الدعوة الفاطميّة بعدما قُتل من خرج من الزيديّة وأخذت الفرقة تميل إلى ترك القتال[(٢)].

ونُسبت إلى الأئمّة أحاديث أُخَر توعّدوا فيها المخالفين بالقتل في دولة القائم. فرُوي عن الباقر أنّ المهديّ يقتل بظهر النجف ستّة عشر ألفاً من البتريّة «دماؤهم قربان إلى اللّه»[(٣)]، ويذبح المرجئة «كما يذبح القصّاب شاته»[(٤)]، ويعرضُ «الإيمان على كلّ ناصب فإن دخل فيه بحقيقة وإلاّ ضرب عنقه، أو يؤدّي الجزية كما يؤدّيها اليوم أهل الذمّة، ويشدّ على وسطه الهميان ويخرجهم من الأمصار إلى السواد»[(٥)].

النواصب اسم يُطلق على من ينصبُ العداوة لأهل البيت وأتباعهم[(٦)]، ولكنْ

---

(١) **الغيبة**، ص ص ٢٢٤ ـ ٢٢٨. والأبواب الثلاثة التي قبله: ما جاء في ذكر الشيعة عند خروج القائم عليه السلام قبله وبعده؛ ما رُوي أنّ القائم عليه السلام يستأنف دعاءً جديداً...؛ ما جاء في ذكر سنّ القائم. وبعده: ما جاء في أنّ من عرف إمامه لم يضرّه تقدّم هذا الأمر أو تأخرّ؛ ما رُوي في مدّة ملك القائم عليه السلام بعد قيامه. وهو الباب الأخير.

(٢) فأهمّ الثورات الزيديّة قامت في القرنين الثاني والثالث، (من ثورة زيد بن عليّ (ت ١٢٢/ ٧٤٠) إلى ثورة محمّد بن محمّد بن زيد بن عليّ (١٨٢/ ٧٩٨ ـ ٢٠٢/ ٨١٧) وانظر: السبحانيّ، **بحوث في الملل والنحل**، ٧/ ٣٣٧ ـ ٣٦٨). وأمّا اتّجاه الزيديّة إلى ترك القتال فكان من الحجج التي ردّ بها ابن قبّة الرازيّ (ت. قبل ٣١٩هـ) على أبي زيد العلويّ لتبرير قعود أئمّة الاثني عشريّة، انظر قوله مثلاً: «قد أكثرت من ذكر الجهاد ووصف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتّى أوهمت أنّ من لم يخرج فليس بمحقّ. فما بال أئمّتك والعلماء من أهل مذهبك لا يخرجون؟ وما لهم قد لزموا منازلهم واقتصروا على اعتقاد المذهب فقط؟ فإنْ نطق بحرف فتقابله الإماميّة بمثله»: الصدوق، **كمال الدين**، ص ١٢٣.

(٣) الطبريّ، **الدلائل**، ص ص ٢٣٩.

(٤) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٩٠، عن الباقر.

(٥) **الكلينيّ**، ٨/ ٢٢٧، عن الباقر.

(٦) الصدوق، **معاني الأخبار**، ٢/ ١٨٥، قدّم له: حسين الأعلمي، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط ١، ١٤١٠/ ١٩٩٠، ص ٣٦٥.

(٧) ومن شواهد التوسّع في إطلاقه قول المفيد في ردّه على الذين أنكروا إمامة الأطفال: «إنْ أقرّوا بظهور المعجزات على الأئمّة (ع) وخرق العادة لهم وفيهم بطَل أصلهم الذي اعتمدوا عليه لإنكار إمامة أبي جعفر (ع). وإن أبوا ذلك ولحقوا بالمعتزلة في إنكار المعجز إلاّ على الأنبياء (ع) كُلّموا بما تكلّم [كُلّم] به إخوانهم من أهل النصب والضلال»: **الفصول المختارة**، ص ٣١٦. وإنكار إمامة الإمام لا يعني نصب العداوة له.

يُتوسّع في استعماله فتُسمّى المخالَفة عداوة ويطلَق الاسم على المخالف المعلن بخلافه. والمرجئة هم الذين قالوا: «لا تضرّ مع الإيمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة»؛ والمرجئة أيضاً كلّ من أنكر النصّ وأثبت الاختيار[١]، ومنهم أهل السنّة والمعتزلة والخوارج؛ والبتريّةُ فرقة من الزيديّة[٢]. وكلّ هؤلاء ينكرون الرجعة، والظاهر أنّ الوعيد المرويّ فيهم انتقام منهم بالقوّة، وهو ترجمة للجدل في العقيدة إلى موقف معيش بالوجدان مؤجَّلٍ إمضاؤه إلى آخر الزمان، كما تُرجمت مجادلة الكيسانيّة والزيديّة وأهل السنّة إلى قعود وتخذيل في ساعة القتال. ونرى أنّ هذين الموقفين يبديان مظهراً من مظاهر الانقسام في المجتمع الإسلاميّ القديم، وأنّ العقيدة التي شكّلها مهندسو العقائد هي أحد عوامل خراب العمران ونقْض الاجتماع، فهي تختصر الديانة في عقيدة الفرقة، وتؤيّد الاستبداد وتُسْلم المخالف، وترى أنّ تمام العدل لا يتحقّق إلاّ بشريعة القتل، وتدّخر العداوة فتجعل الانقسام علّة مزمنة لا قيام منها إلاّ بإبادة المخالف وإقامة الدولة الأسطوريّة.

ويُستفاد من الأخبار أنّ مؤلّفي أساطير الخروج واجهتهم عقبة هي نهاية مُلك المهديّ، فتخلّصوا منها بالفرار إلى تكرار الأنموذج. رُوي عن الباقر أنّ المهديّ يملك تسع عشرة سنة ثمّ يموت، ثمّ يكون بعده الهرج خمسين سنة، ثمّ يخرج المنتصر أي الحسين بن عليّ «فيطلب دمه ودم أصحابه» ويسرف في القتل، فيضجّ الناس ويجتمعون عليه، فإذا اشتدّ البلاء عليه مات «وخرج السفّاح [أي عليّ بن أبي طالب] إلى الدنيا غضباً للمنتصر»، فلا يكون شأنه إلاّ القتل، «ويملك الأرض كلّها... ويعيش ثلاث مائة سنة ويزداد تسعاً»[٣]. ورُوي أيضاً أنّه يحكم بعد القائم «أحد عشر مهديّاً من وُلد الحسين»[٤].

---

(١) المرجئة بالمعنى الأوّل ملعونون مرّتين في كلام الصادق لأنّهم لا ينفون الإيمان عن قتلة آل البيت: **الكليني**، ٢/ ٣٨٩؛ والمعنى الثاني جاء في قول الرضا: «إنّ المرجئة نصبت رجلاً لم تفرض طاعته وقلّدوه، وأنتم نصبتم رجلاً وفرضتم طاعته ثمّ لم تُقلّدوه»: **الكليني**، ١/ ١٠٦. وفي **مجمع البحرين**: «سمّاهم مرجئة لأنّهم زعموا أنّ اللّه تعالى أخّر نصب الإمام ليكون نصبه باختيار الأمّة بعد النبيّ (ص)»: ١/ ١٧٨: (رجا).

(٢) لا ترى لعليّ إمامة إلاّ حين بويع وتنكر الرجعة: الأشعريّ، المقالات، ص ٦٩. والظاهر من تعديد هذه الفرق أنّ القائم سيبيد المسلمين لا الكفّار، وانظر: AMIR-MOEZZI, «Fin du temps et retour à l'origine...», *op. cit.*, pp. 57 - 58.

(٣) **العيّاشي**، ٣/ ٩٢ ـ ٩٣. وسمّي أوّل خارج بعد المهديّ "المنصورَ" و"المنتصرَ" في هذا الخبر. وفي **اختصاص** المفيد "المنتصر": ص ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨؛ وعند شيخ الطائفة "المنتصر": **الغيبة**، ص ص ٣٠٩ ـ ٣١٠.

(٤) شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٣٠٩. وفي **كمال الدين** أنّ أبا بصير قال للصادق إنّه سمع الباقر يقول: =

أخبار هلاك المهديّ وقيام خلفائه مضطربة. ولا نعني بالاضطراب ما يبدو من تعارض بين القول بشدّة الحياة مع القائم والقول برغدها واتّساع الناس في الرزق؛ وبين القول بطاعة الشيعة للقائم والقول بأنّه لولا رغد العيش لبَغوْا في الأرض؛ وبين القول بامتداد ملك المهديّ تسع عشرة سنة[1] وتعميرِ الرجل في أيّام حكمه ألف سنة؛ فإنّا لم نلتفت إلى هذا وجنسه لأنّ الاشتغال بتحقيق التعارض في الأساطير نوع من العبث. ولكن يبرز في الأخبار اختلاف آخر يحتاج إلى نظر.

فمن وجوهه أنّ هلاك المهديّ سمّاه الخبر موتاً، ثمّ قال إنّ المنتصر يخرج فيطلب بدمه، وهذا يعني أنّه يهلك مقتولاً. ونرى أنّ هذا الاختلاف كان حيلة لستْر وهن في عقيدة الرجعة. فإمام الرجعة وحامل لوائها ليس جامعاً لشرطها وهو: «من قُتل يُنشر حتّى يموت، ومن مات يُنشر حتّى يُقتل»[2]، وهو سيرجع إلى الحياة بعد غيبة لم يُقتَل فيها ولم يمت، فلا بدّ على هذا الشرط من رجعة ثانية له. وأراد مؤلّف الخبر أن يواري هذا الوهن في العقيدة فقال مرّة إنّه مات وأوْمأ مرّة إلى أنّه قُتل.

ومن وجوهه أنّ الأخبار تقول برجوع الأنبياء والأئمّة، كما مرّ، وروى النعمانيّ أنّ الرسول محمّداً وعليّ بن أبي طالب سيكونان من أتباع المهديّ[3]. وروى الكلينيّ أنّ الصادق قال في تفسير ﴿ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الكَرَّةَ عَلَيْهِمْ﴾: «خروج الحسين في سبعين من أصحابه عليهم البَيْض المذهّب، لكلّ بيضة وجهان. [وهم] المؤدّون إلى الناس أنّ هذا الحسين قد خرج حتّى لا يشكّ المؤمنون فيه، وأنّه ليس بدجّال ولا شيطان. والحجّة القائم بين أظهرهم. فإذا استقرّت المعرفة في قلوب المؤمنين أنّه الحسين (ع) جاء الحجّةَ الموتُ فيكون الذي يغسّله ويكفّنه ويحنّطه ويلحده في حفرته الحسين بن عليّ (ع)، ولا يلي الوصيَّ إلاّ الوصيُّ»[4]. وفي **تفسير العيّاشيّ** بعد هذا التأويل: «ثمّ يملكهم الحسين (ع) حتّى يقع حاجباه على عينيه»[5].

لا تبيّن الأخبار وظيفة الأنبياء في أتباع المهديّ، ولا تذكر كيف يموتون

= «يكون بعد القائم اثنا عشر مهديّاً. فقال: إنّما قال: اثنا عشر مهديّاً ولم يقل اثنا عشر إماما، ولكنّهم قوم من شيعتنا يدعون الناس إلى موالاتنا ومعرفة حقّنا»: ص ٣٣٥.

(١) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ٢٣١. وروى أيضاً أنّ القائم يعمّر عمر الخليل: ١٢٠ سنة: ص ١٢٥.

(٢) **العيّاشيّ**، ١/ ٣٤٥.

(٣) «يكون جبرائيل أمامه وميكائيل عن يمينه وإسرافيل عن يساره... أوّل من تبعه محمّد (ص) وعليّ (ع) الثاني...»: **الغيبة**، ص ١٥٥.

(٤) **الكليني**، ٨/ ٢٠٦. وما بين حاصرتين زيادة منّا للتوضيح. والآية: الإسراء ١٧/ ٦.

(٥) **العيّاشيّ**، ٣/ ٣٧ ـ ٣٨.

ويُقتلون، ولا يُستفاد منها إلاّ أنّ لهم مكانة هامشيّة وأنّهم من جنود القائم. وهذه المكانة من الشواهد على أثر الاتّجاهات الغالية في هندسة عقائد الاثني عشريّة. والظاهر من أخبار الرجعة وسيرة المهديّ أنّ هذه الاتّجاهات لم يعارضها علماء الفرقة إلاّ بإبطال التناسخ وتكفير القائلين به. فكلّما كانت العقيدة رجّاءً كان الغلوّ أقدر على التسلّل إليها لحاجة علماء الفرقة إلى تأكيدها في وجدان الأتباع بكلّ سبب. ولم يُطعن في عقيدة من عقائد الاثني عشريّة كما طُعن في الغيبة. والرجعةُ من لوازمها.

وأمّا البلاءُ والهرج في ما يرويه العيّاشيّ والمفيد فلا تفسير لهما بعد خلوّ الأرض من الشرّ. ولا يمكن أيضاً تبرير خروجِ الحسين ثمّ عليّ بعد غلبة الإسلام، أي الاثني عشريّة، وانتشارِ القسط والعدل. والظاهر أنّ في تسميتهما بالمنصور والسفّاح مزاحمة للعبّاسيين في الخلافة. ولا يمكن تفسير قيام الحسين قبل عليّ الذي هو ثاني أتباع المهديّ، والرسولُ أوّلُهم؛ ولا تفسير في الخبر لخروج عليّ، هل يُبعث مع المهديّ ثمّ يموت ثمّ يُبعث بعد الحسين؟ أم هل يُبعث ثمّ يختفي ثمّ يرجع؟ وخلفاءُ المهديّ هم أحد عشر من نسل الحسين في خبر، واثنا عشر من الشيعة في آخر. ونرى أنّ أصل هذا الاضطراب هو التصوّرُ التكراريّ الذي أسّس عليه مهندسو العقيدة رجعة القائم والأئمّة، وإيجابُ وجود الإمام. فلا بدّ في كلّ مرّة من فتنة يتلوها إقامة العدل لأنّ الزمن دوريّ ولكلّ إمام في دورته كرّة؛ ولا بدّ من إمام هو نخبة الربّ في زمانه، يملك الأرض ولا يتزحزح عن الحكم حتّى يقع حاجباه على عينيه. أي إنّ الخلل واقع في تصوّر حركة التاريخ بجعلها مرهونة بأنموذج لا بدّ من تكراره، وفي القطع بسيادة نخبة لا بدّ من طاعتها والانقياد لها، وفي العلاقة بمخالف لا بدّ من إيجاده ليُعرف بمخالفته الحقُّ، وقتلِه بعد ذلك ليكون دمُه قرباناً للربّ وقتلُه تعبيراً عن الانتصار ودليلاً على امتلاء الأرض قسطاً وعدلاً.

وقد انتبه المخالفون لهذا الخلل في عقيدة الاثني عشريّة، فاستعملوا شرط إيجاب الحجّة لردّ حديث الاثني عشر إماماً، و«قالت الزيديّة: لا يجوز أنْ يكون من قول الأنبياء: إنّ الأئمّة اثنا عشر لأنّ الحجّة باقية على هذه الأمّة إلى يوم القيامة، والاثنا عشر بعد محمّد (ص) قد مضى منهم أحد عشر، وقد زعمت الإماميّة أنّ الأرض لا تخلو من حجّة»[1].

وأجاب الصدوق عن هذا الاعتراض بثلاثة أجوبة:

أوّلها أنّ الثاني عشر هو الذي يملأ الأرض قسطا وعدلاً، ثمّ يكون بعده إمام آخر

(١) الصدوق، **كمال الدين**، ص ٨٢.

أو تقوم القيامة، قال: «ولسنا مُستعبَدين في ذلك إلاّ بالإقرار باثني عشر إماماً أو اعتقاد كون ما يذكره الثاني عشر (ع) بعده».

والثاني أنّ الرسول أخبر عليّاً بأنْ لا يخبر أحداً بما سيقع بعد القائم إلاّ الحسنَ والحسين في خبر، والأئمّة في آخر.

والثالث أنّ حديث الاثني عشر مشهور مستفيض بين الإماميّة، فإنْ أنكرته الزيديّة وادّعت أنّه ليس من كلام الرسول، لم يكن لها حجّة على من أنكر حديث "من كُنتُ مولاه" وادّعى أنّ الرسول لم يقلْه[1].

هذه الأجوبة لا تنفع في ردّ الاعتراض ورفع مناقضة حديث الاثني عشر لإيجاب وجود الحجّة أبداً، وكلام الصدوق في الأوّل والثاني يعيد الحيلة التي فرّ إليها مهندسو العقيدة في الغيبة لمّا دعوا إلى الإيمان بالغيبة على الإجمال ونهَوا عن تسمية الغائب باسمه وعن طلبه والبحث عنه. وأمّا الجواب الثالث فظاهره إلزام للزيديّة وحقيقته وقوع في الدور، لأنّ خلاصته هي: حديث الاثني عشر صحيح بشهادة الإماميّة، والإماميّة على حقّ بدليل حديث الاثني عشر.

وذُكر هذا الاعتراض نفسه في رسائل المرتضى، وزاد السائل إلى مناقضة حديث الاثني عشر لشرط إيجاب الإمام مناقضته لوجوب التكليف. فبقاء التكليف بعد القائم يعني أحد افتراضين: فإمّا وجود الحجّة وإمّا عدمه. قال السائل: «فإنْ قلنا بوجود إمام بعده خرجنا من القول بالاثني عشريّة، وإنْ لم نقل بوجود إمام بعده أبطلنا الأصل الذي هو عماد المذهب، وهو قبح خلوّ الزمان من الإمام»[2]. وأجاب المرتضى بعدم زوال التكليف، ثمّ جوّز قيام أئمّة بحفظ الدين ومصالح الناس بعد القائم، وأعاد كلام الشيخ الصدوق في القول بإمامة الاثني عشر دون غيرهم. وأمّا بقاء التسمّي بالاثني عشريّة فدليله عليه انفراد الفرقة به وأنّه يطلق على من يُثبت الاثني عشر[3]. وقال الشيخ المفيد إنّ الخبر بقيام دولة بعد دولة القائم لم يَردْ على القطع، وإنّه جاء في أكثر الروايات أنّه لن يمضي المهديّ إلاّ قبل القيامة بأربعين يوماً. وفوّض علم ذلك إلى اللّه، كما فعل في مدّة دولة القائم[4].

ما أجاب به المرتضى شاهد من شواهد الجمود في الجدل الكلاميّ، فالقول ببقاء

---

(١) المصدر نفسه، ص ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٢) المرتضى، **الرسائل**، ٣/ ١٤٥ ـ ١٤٦.

(٣) المصدر نفسه، ٣/ ١٤٦.

(٤) المفيد، **الإرشاد**، ٢/ ٣٨٦ ـ ٣٨٧. وروي عن الصادق أنّ الحجّة لن يمضيٍ إلاّ قبل يوم القيامة بأربعين يوماً، فإذا رفع أغلق باب التوبة، ولم يبق حينئذ إلاّ شرار خلق اللّه الذين تقوم عليهم =

التكليف في الرجعة يوجب وجود إمام مفترَض الطاعة؛ ووجود إمام مفترض الطاعة بعد المهديّ يبطل حديث الاثني عشر؛ وإبطاله يهدم النص؛ ونفيُ إيجاب الحجّة يعني سقوطَ أصل من أصول الإمامة، وبسقوطه ينتقض القول بالنصّ. هذا الخور فرّ منه الصدوق والمرتضى إلى التمسّك بإثبات إمامة الاثني عشر دون غيرهم، وفرّ منه المفيد إلى التوقّف. والموقفان علامة على أنّ المسألة لا ينفع فيها جدل، وأنّ خلل المذهب لا يُواريه إلاّ التحجّر عليه والتسليم للأخبار التي عمل علماء الفرقة على توجيهها، ليصبح قبول اختلافها جزءاً من الاعتقاد[1]: سدرة منتهى الكلام جمود.

٣ ـ ٢ ـ استئناف الأمر الجديد

روى العيّاشيّ أنّ القائم إذا خرج أخذ اليهود والنصارى والصابئين والزنادقة وأهل الردّة والكفّار فعرض عليهم الإسلام، فمن أسلم أمره بالصلاة والزكاة وكلّ ما يؤمر به المسلم ومن لم يسلم ضرب عنقه[2]. وجاء أيضاً أنّ المهديّ يسالم أهل الذمّة كما سالمهم الرسول ويأخذ منهم الجزية[3].

الحديث الأوّل يجعل خروج المهديّ محقّقاً لتمام سيادة الإسلام، فإظهار الدين لن يتمّ إلاّ بخروجه[4]، والحديث الثاني يشهد بعدل المهديّ ويميّز العدوّ المقصود بالإبادة في أخبار الخروج، أي الفرق الإسلاميّة المخالفة، ولا سيّما التي مرّ ذكرها. ونرجّح أنّ ما جاء في مسالمة أهل الذمّة وإبادتهم أيضاً ونشر الإسلام كما نشره الرسول يعبّر عن رأي معتدل، ونعني بالاعتدال اعتبار وظيفة المهديّ تكراراً لدعوة الإسلام كما نشأت، أو الزيادة عليها بإلغاء الجزية وقتل كلّ مخالف في الملّة، فبرنامج المهديّ هو القتل والإبادة.

وقد رُويت أخبار كثيرة في استئناف المهديّ أمراً جديداً، ويدلّ استقراؤها على أنّ

= القيامة: **كمال الدين**، ص ٢٢٠. ولكنّه لم يبيّن من المقصود بالحجّة: هل هو المهديّ أم إمام بعده. وأمّا غلق باب التوبة فقد قالت أخبار أُخَر إنّ باب التوبة يُغلق بقيام المهديّ لا بمضيّه، كما مرّ.

(١) انظر ما ذكره المجلسيّ في تبرير اختلاف عدد من يملك بعد القائم: **بحار الأنوار**، ٥٣/ ٥٣، الباب ٣٠: خلفاء المهديّ، الرواية: ٨، في موقع السرَاج: http://www.alseraj.net/a-k/hadith/behar/53.pdf.

(٢) **العياشيّ**، ١/ ٣٢١؛ المجلسيّ، **بحار الأنوار**، ٥٢/ ١٣٠: http://www.alseraj.net/a-k/hadith/behar/52.pdf

(٣) المجلسيّ، **بحار الأنوار**، ٥٢/ ١٤٣: http://www.alseraj.net/a-k/hadith/behar/52.pdf

(٤) **العياشيّ**، ٣/ ١٥٨.

معاني الجِدّة هي: تعليم القرآن كما أُنزل[١] وبناء البيت على أساسه[٢]؛ وإحياء الديانات القديمة[٣]؛ والقضاء بقضاء داود[٤]؛ والحكم في المواريث بنسب القرابة في الأظلّة[٥].

لعلّه من تمام العدل في أرض مُلئت قسطاً وعدلاً يحكمها إمامٌ يحفظ الكتب كما أنزلت تجديدُ اليهوديّة والمسيحيّة وإحياءُ العمل بما جاء في كتب اليهود والنصارى إقراراً له واعترافاً باستقلاله وإنْ تردّد في القرآن وحديث الرسول أنّ الإسلام هو الديانة الخاتمة وأنّ القرآن مهيمن على ما قبله[٦]. ويبدو في القول بهدم الكعبة وبإحياء الكتب المنزّلة على الأنبياء قبل محمّد بُعد آخر هو تجديد الرمز. فخروج المهديّ لإقامة دولة جديدة لا بدّ له من رمز جديد يجتمع عليه الأتباع كما اجتمع المسلمون المؤسّسون على رموز الدعوة الأولى. والتشبيه في قول الصادق: «إذا قام القائم (ع) جاء بأمر جديد كما دعا رسول اللّه (ص) في بدوّ الإسلام إلى أمر جديد»[٧] يعني تشبيه حال بحال، والجِدّة ليست ابتداعاً وإنّما هي إخراج القديم وتكراره وإحياء الرموز القديمة في صورة لم يستهلكها الاستعمال، فكأنّ القائمَ آدمُ وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمّد

---

(١) النعمانيّ، **الغيبة**، ٢١٨؛ المجلسيّ، **بحار الأنوار**، ٥٢/ ١٣٠: http://www.alseraj.net/a-k/hadith/behar/52.pdf

(٢) «القائم يهدم المسجد الحرام حتّى يردّه إلى أساسه، ومسجد الرسول (ص) إلى أساسه، ويردّ البيت إلى موضعه وأقامه [يقيمه؟] على أساسه»: شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٣٠٦؛ النعمانيّ، **الغيبة**، ٢١٨.

(٣) «يستخرج التوراة والإنجيل وسائر كتب اللّه من غار بأنطاكية فيحكم بين أهل التوراة بالتوراة وبين أهل الإنجيل بالإنجيل وبين أهل الزبور بالزبور وبين أهل الفرقان بالفرقان»: الصدوق، **علل الشرائع**، ص ١٦١؛ النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٥٧. ورُوي أنّ القائم يقضي بقضاء آل داود ولا يسأل بيّنة: الصدوق، **الخصال**، ص ٦٤٩.

(٤) «إذا قام قائم آل محمّد (ع) حكم بين الناس بحكم داود لا يحتاج إلى بيّنة، يلهمه اللّه تعالى فيحكم بعلمه، ويخبر كلّ قوم بما استبطنوه»: المفيد، **الإرشاد**، ٢/ ٣٨٦.

(٥) «لو قد قام القائم لحكم بثلاث لم يحكم بها أحد قبله: يقتل الشيخ الزاني، ويقتل مانع الزكاة، ويورّث الأخ أخاه في الأظلّة»: الصدوق، **الخصال**، ١٦٩؛ **الاعتقادات**، ص ٤٨. وعن الصادق: «دَمَان في الإسلام حلال لا يقضي فيهما أحد بحكم اللّه حتّى يبعث اللّه عزّ وجلّ القائم من أهل البيت (ع) فيحكم فيهما بحكم اللّه عزّ وجلّ، لا يريد على ذلك بيّنة: الزاني المحصن يرجمه، ومانع الزكاة يضرب رقبته»: الصدوق، **كمال الدين**، ص ٦٠٩. فأمّا رجم الزاني المحصن فالظاهر أنّ فيه برَمًا بشرط القرآن (أربعة شهداء) وإجراءً لما يقضي به العرف العربيّ. وأمّا قتل مانع الزكاة فهو ما حكم به أبو بكر في أهل الردّة.

(٦) المائدة ٥/ ٤٨.

(٧) المفيد، **الإرشاد**، ٢/ ٣٨٤.

في أولى ساعات دعوتهم. ونرجّح أنّ اتّخاذ داود قدوةً في القضاء فيه تأثّر بما ذكره القرآن من إيتائه العلم وجعْله خليفة يحكم بين الناس، وبتصويره في هيئة القاضي[1]. ويؤيّد هذا الرأيَ أنّ الكلام المنقول عن الباقر لا يدلّ على معرفة دقيقة بالعهد القديم والعهد الجديد، وإنّما هو ترديد لحديث القرآن عن إنزال هذه الكتب على الأنبياء المذكورين، ويُفهم من كلام الباقر أنّ كلّ كتاب شرْعٌ مستقلّ بنفسه وقضاء قائم بذاته، وأنّ أهل التوراة غير أهل الزبور.

ويمكن أن نقول أيضاً إنّ ادّعاء استئناف القائم أمراً جديداً كان تدبيراً لصرف الأتباع إلى أفق تبشيريّ أهمّ خصائصه الجدّة واستئناف الحياة، وإنّه أمنية من الأمانيّ التي عُلّلت بها الشيعة لمغالبة اتّهام الخصوم بأنّها تنتظر إماماً معدوماً.

ويمكن القول أيضاً إنّ رجعة المهديّ كانت من مداخل الغلوّ إلى عقائد الاثني عشريّة، ومجالاً لتأسيس العقيدة على الأسطورة . فقد رُوي عن الصادق أنّه قال: «إذا قام القائم جاء بأمر غير الذي كان»[2]، ولا نحسب أنّ الغيريّة تتحقّق بتكرار القديم وإعادة إخراج الرمز، ولا نظنّ أنّ الاستئناف يعني تجديد إجراء الديانة. بل الظاهر من الأحاديث أنّ الاستئناف والغيريّة يعنيان إخراج المكتوم ونسخ المبثوث. ومن أمثلة إخراج المكتوم قول عليّ بن أبي طالب إنّ العجم سيعلّمون القرآن كما أُنزل لأنّ بعضه بُدِّل، وممّا بدِّل محْوُ أسماء رجال من قريش وترْكُ اسم أبي لهب «إزراء على رسول اللّه (ص) لأنّه عمّه»[3]. ويُستفاد من الأخبار التي تجعل أكثر رجال القائم من العجم وتخصّهم بتعليم الناس المستأنَفَ وتتوعدّ العرب بالذبح[4] أنّها من وضع الموالي الذين دخلوا في التشيّع، أي إنّها كانت معبّرة عن مشاغل فئة في مرحلة من تاريخ الفرقة؛ وساهم في إرساخها وتثبيتها اتّصالُها بما يُروى في امتلاك الأئمّة القرآنَ كما أُنزل وكتبَ الأمم السالفة. وتدلّ رواياتُ الصفّار على أنّ كلّ ما رُوي في علم الأئمّة وامتلاكهم الكتبَ القديمةَ وتراثَ الأنبياء كان يجادل الفرق المخالفة ويبرّر القعود ويشرّع استبداد

---

(١) النمل ٢٧/ ١٥؛ الأنبياء ٢١/ ٧٨.

(٢) شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٣٠٧.

(٣) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ٢١٨.

(٤) الصادق: «كيف أنتم لو ضرب أصحاب القائم الفساطيط في مسجد كوفان، ثمّ يخرج إليهم المثال المستأنف: أمر جديد على العرب شديد»: النعمانيّ، **الغيبة**، ص ٢١٨؛ الباقر: «يقوم بأمر جديد وسنّة جديدة وقضاء جديد على العرب شديد، ليس شأنه إلاّ القتل ولا يستتيب أحداً»: المصدر نفسه، ص ١٥٥؛ الصادق: «اتّق العرب فإنّ لهم خبر سوء، أما إنّه لا يخرج مع القائم منهم واحد»: شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٣٠٨.

نخبة الربّ ويثبّت عقيدة الجبر ويسكّن حيرة الأتباع فيروّج الأسطورة ويذيع الخرافة[١]. وتوضّح روايات إخراج العلم المكتوم جانباً مهمّاً من مسألة كتب الأئمّة: أساسَها الأسطوريّ[٢] ووظيفتها في سياسة الأتباع.

وأمّا نسخ المبثوث فمن علاماته حديث توريث الأخ في الأظلّة، لأنّ الأصل في الوراثة علاقة القرابة. وقد صرّح الصدوق بكفر التناسخيّة[٣]، ونقد المفيد شيخه الصدوق نقداً شديداً في ما رواه من أحاديث الذرّ والنفس والروح، ولكنّه لم يعلّق في **تصحيح الاعتقاد** على حديث توريث الأخ في الأظلّة. ويبدو أنّ هذا التشريع من آثار اتّجاهات الغلوّ في الاثني عشريّة، وأنّ المفيد سكت عنه لأنّ نقده داخلٌ في جملة تعليقه على أخبار الذرّ، أو لأنّه لا يُبطله. والثاني أرجح، لأنّه روى حديث الطينة، ولأنّه لم ينكر خلق الأشباح في الذرّ وإنْ هو أنكر خلق الأجساد.

ويرفع حديث الأظلّة شيئاً من الإبهام عن حديث: «يقوم القائم بأمر جديد وكتاب جديد وقضاء جديد على العرب شديد»[٤]. فالجِدَّة في الميراث هي إحياء الأخوّة في الأظلّة. وإحياؤها لا يعني إلاّ نسخ أحكام الوراثة الشرعيّة، وفيه إشارة قويّة إلى أثر الاتّجاهات الغالية التي قالت بنسخ الشرائع، إلاّ أنّ الرواية الاثني عشريّة عبّرت عن الناسخ بالجديد وهي عبارة تدلّ على دقّة في هندسة العقيدة. فلا تصريح فيها بالنسخ فتكون ذريعة إلى اتّهام الفرقة بالغلوّ[٥]، ولا نفي فيها لاستحداث وحي جديد فتُقنَطَ الأتباع من انتظار تجربة فذّة يولد فيها الزمان[٦]. ونرى أنّ هذه الأحاديث من نتائج

---

(١) انظر مثلاً ما جاء في علم الأئمّة: الصفّار، **بصائر الدرجات**، ص ص ١٣٤ ـ ١٧٢.

(٢) انظر مثلاً أصل الجفر. فقد رُوي عن الصادق أنّ موسى لمّا جاءه الموت قال له الربّ استودع الألواح جبلاً يقال له زينة، فأتى الجبلَ فانشقّ وألقاها فيه فانطبق عليها. وجاء ركب من اليمن يريدون الرسول بعد بعثته، فلمّا مرّوا بالجبل انشقّ وخرجت الألواح فأخذوها وقد هابوا أنْ ينظروا إليها، وأتوا بها الرسول وكان جبرئيل قد أخبره خبرهم. فأخذها منهم ونظر فيها وهي بالعبرانيّة ثمّ دعا عليّاً ودفعها إليه بأمر الربّ، فقال إنّه لا يحسن قراءتها، فأمره بأمر جبرئيل أن يضعها تحت رأسه ليلة، فأصبح وقد علم كلّ شيء فيها. فنسخها بأمر الرسول في جلد وهو الجفر. وفيه علم الأوّلين والآخرين إلى أن تقوم الساعة: **العيّاشي**، ٢/ ١٦٠ ـ ١٦١؛ الصفّار، **بصائر الدرجات**، ص ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

(٣) الصدوق، **الاعتقادات**، ص ٦٣.

(٤) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ١٥٤؛ وفي رواية أخرى: «يقوم القائم بأمر جديد وسنّة جديدة وقضاء جديد على العرب شديد»: ص ١٥٥.

(٥) أشار النوبختيّ إلى أنّ القرامطة احتجّت لنسخ شريعة الرسول بخبر: «لو قد قام قائمنا عُلّمتم القرآن جديداً»: **فرق الشيعة**، ص ٧٤.

(٦) H. CORBIN, Sur le douzième Imâm, (in) *Les apocalypses et les civilisations*, Table ronde, n 110, 2/1957.

البنية الطبقيّة في الفرقة، وقد مرّ أنّ الفرقة ليست عقيدة واحدة ولا اتّجاهاً واحداً وإنّما هي جملة أصوات، فأحياناً يرتفع صوت الغلوّ، ومرّة صوت الاعتدال، وتارة صوت المتكلّمين، وأخرى صوت أصحاب الأخبار. نعم، تتنافر هذه الأصوات فنجد الحديث ونقيضه، ولكنّ مهندسي العقيدة: أئمّةَ الفرقة وعلماءَها وقضاتها وفقهاءها جُباةَ أموالها يعملون على تهذيب المذهب وسياسة الأتباع بتوجيه الآراء والأخبار. ويظلّ التنافر كامناً في الفرقة يظهر بالانشقاق، ويتأثّر بثقافة كلّ عصر وبحال الفرقة قوّة وضعفاً. فالانشقاق ليس شيئاً ثابتاً مقدَّراً ونتيجة آليّة لخلاف قديم، ولكنّ تنافر الاتّجاهات المؤسّسة للفرقة وتوارث خلافها في الأخبار والآراء المدوّنة من عوامل الانشقاق. وتتجلّى مهارة مهندسي العقيدة في التأليف بين الآراء المتباينة والمؤاخاة بين الغلوّ والاعتدال وإخراج المذهب في صورة تلائم حاجة الفرقة إلى الانتشار. أي إنّ ما يُكتب ليس تجديداً للعقيدة وإنّما هو تهذيب للمذهب يحسّن صورته ولا يبدّل حقيقته. وهذا أمر تدلّ عليه كتابات كثير من كتّاب الشيعة الاثني عشريّة في عصرنا.

ويُظهر حديث الأظلّة أنّ الحياة بعد الرجعة تجربة أخرويّة. فالأخوّة في الذرّ أصلها عند بدء الخلق، وتحقُّقُها في الجنّة التي ليس فيها علاقة بين مؤمن وكافر. وفي الرجعة إجراء للعلاقة الأخرويّة في زمن دنيويّ تمتلئ فيه الأرض بدين اللّه ويُسحق المخالف ويرتفع الحجاب بين البشر والملائكة ويقارب الإنسان الخلود فيأكل من طعام الجنّة ويعمّر كثيراً. فتصبح الرجعة بهذه الخصائص الجامعة بين الدنيا والآخرة تجربة أخرويّة معجّلة[1]. ومن أظهر الأدلّة على هذا الاستنتاج قول الصادق: «كأنّي بسرير من نور قد وُضع وقد ضُربت عليه قبّة من ياقوتة حمراء مكلّلة بالجوهر، وكأنّي بالحسين (ع) جالساً على ذلك السرير، وحوله تسعون ألف قبّة خضراء، وكأنّي بالمؤمنين يزورونه ويسلّمون عليه، فيقول اللّه عزّ وجلّ لهم: أوليائي، سلوني فلطالما أُوذيتم واضطُهدتم فهذا يوم لا تسألونني حاجة من حوائج الدنيا والآخرة إلاّ قضيتها لكم. فيكون أكلهم وشربهم من الجنّة، فهذه واللّه الكرامة»[2].

المتكلّم في الخبر هو اللّه، والربّ حقيقةً هو الحسين، فقد جاء «أنّ الذي يلي حساب الناس قبل يوم القيامة الحسينُ بن علي (ع)، فأمّا يوم القيامة فإنّما هو بعث إلى

---

(١) انظر: ابن عبدالجليل، **الفرقة الهامشية**، ص ٥٣٢.

(٢) وجاء بعد الحديث التعليق التالي: «بيان: سؤالُ حوائج الدنيا يدلّ على أنّ هذا في الرجعة إذ هي لا تُسأل في الآخرة»: المجلسيّ، **بحار الأنوار**، ٥٣/ ٤٢، http://www.alseraj.net/a-k/hadith/behar/53.pdf، ونسبه إلى ابن قولويه (ت ٣٦٧هـ) في **كامل الزيارات**.

الجنّة وبعث إلى النار»[١]، وعبارة "أوليائي" تقوّي هذا المعنى، فالكلمة المستعملة في الأحاديث القدسيّة هي عبدي وعبادي[٢] خاصّة، وأمّا الأولياء فتُستعمل عادة في الإشارة إلى أتباع الإمام. وما يُقال عن الحسين يُقال عن غيره من الأئمّة لأنّ لكلٍّ كرّةً ودورة، وهم يتداولون "ربوبيّة وراثيّة"، فيرث الإمام الإمام ويمارس سلطة مطلقة، يخضع لها الإنس والجنّ والملائكة والحيوان والجماد، ولا يخالفها الربّ بل إنّه ينزل من سمواته إجابة لربّ الأرض. رُوي عن الصادق أنّ عليّ بن أبي طالب سيكرّ في أصحابه ويقاتل إبليس وجنوده في مكان اسمه الروحا بأرض الفرات قرب الكوفة، فيقتتلون اقتتالاً شديداً، ثمّ يتقهقر أصحاب عليّ مائة قدم «فعند ذلك يهبط الجبّار عزّ وجلّ فِي ظُلَلٍ مِنَ الغَمَامِ وَالمَلاَئِكَةُ وَقُضِيَ الأَمْرُ، رسول اللّه أمامه بيده حربة من نور»، ويلحق إبليس «فيطَعنه طعنة بين كتفيه فيكون هلاكه وهلاك جميع أشياعه»[٣]. ونحسب أنّ نزول الربّ إلى الأرض محمول على معناه الحقيقيّ، وأنّه من مقتضيات جعْل الدنيا آخرةً، فالربّ والملائكة في الرجعة "كائنات علويّة" تحيط بالإمام الربّ. فلذلك يهبطون إلى الأرض في ساعة العسرة من المعركة الفاصلة، وينصرون عليّاً بعد تقهقر أصحابه ـ وعليّ في الغلوّ كعبة الغلاة ـ، ويشهدون مقتل إبليس في اليوم المعلوم. وأمّا قول المجلسيّ في آخر الخبر: "هبوط الجبّار تعالى كناية عن نزول آيات عذابه" فلا يُلتفت إليه، والدليلُ على فساده قولُه: "رسول اللّه أمامه"، أي أمام اللّه لا أمام العذاب. وليس في هذا الخبر إلاّ التشبيه الصريح.

وأبرز ما يوضّح الأمرَ الجديد الذي سيأتي به المهديّ خصائصُ دولته الشيعيّة الكونيّة، ومنها:

ـ فناء كلّ أنواع الشرّ والفساد، فلا حسد ولا بغضاء ولا وسوسة، حتّى شوك الأرض لا ينبت[٤]. وآخر علامات فناء الشرّ قتلُ إبليس، فاليوم المعلوم الذي أُنظر إليه لا يعني يوم القيامة وإنّما هو يوم قيام القائم، قال الصادق: «فإذا بعث اللّه قائمنا كان

---

(١) المجلسيّ، **بحار الأنوار**، ٥٣/ ١٥، http://www.alseraj.net/a-k/hadith/behar/53.pdf ونسب الخبر إلى حسن بن سليمان في **منتخب البصائر**، وهو منتخب من **بصائر الدرجات** لسعد بن عبداللّه الأشعريّ (ت ٣٠١هـ).

(٢) كحديث: «هلمّوا يا عبادي إليّ، لأنشرنّ عليكم كرامتي فقد أُوذيتم في الدنيا»: الصدوق، **العيون**، ٢/ ٦٥. وحديث: «حقٌّ عليّ أن لا أصلي بالنار أهل توحيدي، أدخلوا عبادي الجنّة»: الصدوق، **الأمالي**، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ط٥، ١٤١٠/ ١٩٩٠ ص ٢٤٤.

(٣) المجلسيّ، **بحار الأنوار**، ٥٣/ ١٤، http://www.alseraj.net/a-k/hadith/behar/53.pdf، نقلاً عن **منتخب البصائر**. وفي الشاهد اقتباس من سورة البقرة ٢/ ٢١٠.

(٤) الطبريّ، **الدلائل**، ٢٤٣.

في مسجد الكوفة، وجاء إبليس حتّى يجثو بين يديه على ركبتيه، فيقول: يا ويله من هذا اليوم. فيأخذ بناصيته فيضرب عنقه، فذلك يوم الوقت المعلوم»[1].

ـ ذهاب الظُّلمة وتماثل الليل والنهار واستغناء الناس عن ضوء الشمس والقمر[2].

ـ استمرار تجدّد الحياة، فإذا أُخِذ من الأرض شيء عاد كحاله الأولى، وإذا كسا الرجل ابنه الثوب طال معه كلّما طال، وتلوّن عليه أيّ لون شاء[3].

ـ بطء دوران الفلك حتّى يكون اليوم بعشرة من أيّام الدنيا، والشهر بعشرة شهور، والسنة بعشر سنين[4].

ـ بقاء الرجل ألف سنة يولد له في كلّ سنة غلام ولا تولد له جارية[5].

ـ التوسيع على الشيعة، فيعطِي المهديّ في السنة عطاءين ويرزق رزقين، وينادي الناسَ «ويعطي شيئاً لم يعطِه أحد قبله»[6].

ـ تآخي الشيعة حتّى يأتي الرجل فيأخذ حاجته من كيس أخيه لا يمنعه[7].

ـ استواء عقول الشيعة في الكمال[8].

ـ اكتساب الشيعة "حواسّ إلهيّة"[9].

ـ شدّة قوّة الشيعة وسلامتهم من العاهات[10].

---

(١) **العيّاشي**، ٢/ ٤٢٩؛ الطبريّ، **الدلائل**، ص ٢٣٧. وقد مرّ في خبر آخر أنّ إبليس يقتله الرسول، وهذا الاختلاف لا يُسمّى تعارضاً وتناقضاً، فالزمن في الرجعة أسطوريّ دوريّ يتجدّد مع كلّ إمام. ولكنّ دراسة الأسطورة تخرج عن غرض الكتاب، وما يعنينا هو إبراز الأساس الأسطوريّ للعقيدة.

(٢) الطبريّ، **الدلائل**، ص ٢٣٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

(٤) شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٣٠٨.

(٥) الطبريّ، **الدلائل**، ص ٢٣٨؛ وفي رواية المفيد وشيخ الطائفة: «يعمّر الرجل في ملكه حتّى يولد له ألف ذكر لا يولد فيهم أنثى»: **الإرشاد**، ٢/ ٣٨١؛ شيخ الطائفة، **الغيبة**، ص ٣٠٤.

(٦) النعمانيّ، **الغيبة**، ص ص ١٥٧ ـ ١٥٨؛ **العيّاشي**، ٢/ ١٩٨.

(٧) المفيد، **الاختصاص**، ص ٢٤.

(٨) الباقر: «إذا قام قائمنا وضع يده على رؤوس العباد فجمع بها عقولهم وكملت بها أحلامهم»: الصدوق، **كمال الدين**، ص ٦١٢.

(٩) الصادق: «إنّ قائمنا إذا قام مدّ اللّه عزّ وجلّ لشيعتنا في أسماعهم وأبصارهم حتّى [لا] يكون بينهم وبين القائم بريد، يكلّمهم فيسمعون وينظرون إليه وهو في مكانه»: **الكلينيّ**، ٨/ ٢٤١. وما بين ظفرين من وضع المحقّق.

(١٠) السجّاد: «إذا قام قائمنا أذهب اللّه عزّ وجلّ عن شيعتنا العاهة، وجعل قلوبهم كزبر الحديد، وجعل قوّة الرجل منهم أربعين رجلاً، ويكونون حكّام الأرض وسنامها»: الصدوق، **الخصال**، ص ٥٤١؛ =

ـ مصافحة المؤمنين الملائكة ومشْيهم معهم وإحياؤهم الموتى[١].

واستنتج الطباطبائيّ من خلوّ زمان الرجعة من هوى النفس وإغواء الشيطان أنّ «يوم الرجعة من مراتب يوم القيامة وإنْ كان دونه في الظهور لإمكان الشرّ والفساد فيه في الجملة دون يوم القيامة»[٢]، وأيّد الاستنتاج بالإشارة إلى حديث: أيّام اللّه ثلاثة[٣].

دولة الرجعة ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا﴾ [الرعد ١٣/ ٣٥]، فلا فناء فيها، ولا معصية، ولا حسد، ولا جوع ولا عطش[٤]، ولا تفاوت بين أهلها المؤمنين، ولا حُجب بين الكائنات. وهذه الصفات كلّها صفات أخرويّة تَستنسخ ما شاع في الناس عن حياة أهل الجنّة في جنّتهم[٥] وتتصرّف فيه تصرّفاً يلائم وظيفة المهديّ ورجاله، وهي الانتصاف

= وانظر مثله في قوّة رجال القائم: الصدوق، **كمال الدين**، ص ٦١١؛ الباقر: «إنّه لو قد كان ذلك أعطِي الرجل منكم قوّة أربعين رجلاً وجعلت قلوبكم كزُبَر الحديد، لو قُذف بها الجبال لقلعتها، وكنتم قوّام الأرض وخزّانها»: **الكلينيّ**، ٨/ ٢٩٤.

(١) كما مرّ في ص ٣٢٩.

(٢) الطباطبائيّ، **الميزان في تفسير القرآن**، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ط٥، ١٩٨٣، ٢/ ١٠٨.

(٣) الباقر: «أيّام اللّه عزّ وجلّ ثلاثة: يوم يقوم القائم، ويوم الكرّة، ويوم القيامة»: الصدوق، **الخصال**، ص ١٠٨؛ **معاني الأخبار**، ص ص ٣٦٥ ـ ٣٦٦. وفسّر المحقّق الكرّة بالرجعة في الكتابين. وفي **تفسير القمّيّ**: «أيّام اللّه ثلاثة: يوم القائم، ويوم الموت، ويوم القيامة»: ١/ ٣٦٩، في تفسير: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾ إبراهيم ١٤/ ٥.

(٤) وأمّا المخالف فلا يناله شيء من نعيمها. وقد ذكرنا روايات قتل المخالَف وإبادته، ولكنّ أخباراً أُخَر استحيت جماعة من المخالفين للاستمتاع بتجويعهم. معاوية بن عمّار: «قلت لأبي عبداللّه (ع) عن قول اللّه ﴿فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾ [طه ٢٠/ ١٢٤] قال: هي واللّه للنصّاب. قال: جعلت فداك: قد رأيناهم دهرَهم الأوّل في كفاية حتّى ماتوا. قال: ذلك واللّه في الرجعة يأكلون العَذِرَة»: **تفسير القمّي**، ٢/ ٣٩.

(٥) واعتبر محمّد عليّ أمير معزّي حرب القائم معاداً، أي رجوعاً إلى الأصل، فالمهديّ سيبيد الجهل وجنوده وبذلك يردّ العالم إلى حالته الأولى قبل وجود الجهل. انظر: AMIR-MOEZZI, «Fin du temps et retour à l'origine...» *op. cit.*, pp 53-71 وفي الدراسة إشارة إلى أهمّ خصائص حرب المهديّ، ومنها أنّ الخلاص لا يتحقّق إلاّ بالعنف، وتسميةُ الذين سيقاتلون بين يدي المهديّ، وأنّ أعداءه ليسوا الكفّار بل المسلمون المنكرون... وانظر أيضاً كلامه على البعد الأخرويّ الشخصيّ أي المتعلّق بكلّ شيعيّ في نفسه لا بالفرقة كلّها في أخبار انتظار المهديّ ولقائه ورؤيته. وأمّا إبادة جنود الجهل ففيه استفادة من حديث "جنود العقل والجهل"، وقد أورده المؤلّف في دراسته. وانظر شرح هذا الحديث في: الخمينيّ، **جنود العقل والجهل**، تع. أحمد الفهريّ، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠١. =

من الظلمة وقتل المشركين بالإمام[1]. وعبارة "الشرك بالإمام" تقرّب سياق الحديث عن الإمام من سياق الحديث عن اللّه ولا تصرّح بأنّ المهديّ إله؛ وعطْف المشرك بالإمام على الكافر باللّه فيه تسوية خفيّة بين اللّه والإمام من غير تصريح بأنّهما ندّان. وخلاصة كلّ هذا أنّ قيام القائم قيامةٌ صغرى، وأنّ الحياة في الرجعة هي أوّل تجلّيات الآخرة للإنسان، وهي تجربة أخرويّة أرضيّة يصبح فيها الإمام ربّاً، ويتأخّر الربّ عن مرتبته. ويبدو من الإشارات المبثوثة في الأخبار ومن خصائص حياة الرجعة وصفات المؤمنين فيها أنّ الرجعة الاثني عشريّة تقارب الرجعة النصيريّة[2] من غير أنْ تقع في الغلوّ. الإمام في عقائد الاثني عشريّة إله يمارس الألوهيّة[3] ولا يدّعيها.

وتُبدي المقارنة بين ما جاء في كتب أهل السنّة والاثني عشريّة من أخبار خروج المهديّ وقتاله وحُكمه تشابهاً كبيراً في تسمية العلامات المؤذنة بخروجه وفي حكمه بين أهل كلّ كتاب بكتابهم وفي خصائص دولة الرخاء التي سيقيمها، ونحسب أنّ هذا التشابه سببه تأثّر مؤلّفي أخبار المهديّ بالأنموذج النبويّ وبأحداث التاريخ التي كان لها

= ويبدو في خصائص دولة المهديّ خاصيّة لا تستنسخ تصوّر الناس لحياة أهل الجنّة في جنّتهم، وهي أنّ الرجل في دولة الرجعة يولد له الذكران ولا تولد له أنثى. ولم يبيّن الخبر من أين ستأتي النساء اللائي سيلدن آلاف الغلمان. والظاهر أنّ هذه الخاصيّة مشتقّة من نِظرة العرب إلى المرأة واعتبارها عبءاً على الرجل وكائناً ناقصاً لا يليق بمجتمع القوّة والبطولة. ولعلّ لهذه الخاصيّة صلة بعقيدة النصيريّة، «فالمؤمن النصيريّ لا يُنقل إلى امرأة أبداً»، و«مجتمع الكفّار يتحوّل في نهاية الأدوار إلى مجتمع إناث لا رجل فيه. والسبب في هذا الاعتقاد أنّ النصيريّة تجعل خلق المرأة من الشيطان، فهي لذلك مطرودة أبداً، منفيّة عن كلّ الديانات دائماً»: ابن عبدالجليل، **الفرقة الهامشية**، ص ٥٢٨، ٥٣٦. والجانب الأوّل في المقارنة هو الاشتراك في اعتقاد دونيّة المرأة. والجانب الثاني هو ما تفارق به النصيريّة الاثني عشريّة في قولها بالتناسخ وقولها إنّ المؤمن النصيريّ لا ينقل إلى امرأة وفي اعتبارها المرأة مخلوقة من الشيطان.

(١) الصادق: «إذا خرج القائم لم يبقَ كافر باللّه العظيم ولا مشرك بالإمام إلاّ كره خروجه، حتّى إنّ [إنّه] لو كان كافر أو مشرك في بطن صخرة لقالت: يا مؤمن في بطني كافر، فاكسرني واقتلْه»: الصدوق، **كمال الدين**، ص ٦٠٨.

(٢) انظر في الرجعة النصيريّة: ابن عبدالجليل، **الفرقة الهامشية**، ص ص ٤٢٤ ـ ٤٢٨.

(٣) انظر، مع ما تقدّم، قول الصادق: «إنّه إذا تناهت الأمور إلى صاحب هذا الأمر رفع اللّه تبارك وتعالى كلّ منخفض من الأرض وخفض له كلّ مرتفع منها حتّى تكون الدنيا عنده بمنزلة راحته، فأيّكم لو كانت في راحته شعرة لم يبصرها؟»: **كمال الدين**، ص ٦١٢. ونسبة الفعل إلى اللّه في الحديث من علامات السلبيّة التي ذكرناها لأنّ الربّ لا يكون شأنه إلاّ الاستجابة للمهديّ.
ونظنّ أنّ كلّ مظاهر الحياة في الرجعة: الغلبة بالقتل، واكتساب الصفات الخارقة، وإحياء الكتب القديمة، وإخراج القرآن كما أنزل، وممارسة وظائف الآلهة تعبيرٌ عمّا سمّاه ابن عبدالجليل في دراسته للرجعة النصيريّة "السيادة المطلقة". انظر: **الفرقة الهامشية**، ص ٥٣٨.

وقع في الوجدان الإسلاميّ. وقد ساعد هذا الأمر مصنّفي الاثني عشريّة على اقتباس أخبار المخالف للاحتجاج عليه بأنّه يروي أحاديث المهديّ فلا يمكنه بعد ذلك إنكار خروجه، وسوّوا مهديَّ الإماميّة بمهديّ أهل السنّة تسويةً تحمل جمهور الناس على الاعتقاد بأنّ أخبار الخروج تدلّ على رجل واحد. ويسكتُ مصنّفو الاثني عشريّة ههنا عن كلّ ما مرّ من صفات المهديّ وصفات رجاله وبرنامجه الدمويّ وتداول المُلك بين الأئمّة بعده. وهذا وجه من الجدل خفيّ لأنّ المصنّف لا يصرّح فيه بأنّه يجادل، بل يعمل على تأييد العقيدة بالاقتباس وإنْ هو تبرّأ من مخالفة الحقّ في أخبار المخالف[1].

الخاتمة

يُستفاد ممّا تقدّم ثلاثة استنتاجات:

● **أوّلها** أنّ الاحتجاج للرجعة تطوّر من الاستدلال على إمكان وقوعها إلى إيجاب وقوعها، وأنّ الأصل الذي قام عليه الاستدلال هو حديث القذّة، وأيّده علماء الفرقة بالأخبار والتأويل والدليل العقليّ. وأبرز من استعمل هذا الدليل المفيد والمرتضى. إلاّ أنّ الأخبار ظلّت هي العمدة في إثبات الرجعة.

● **والثاني** أنّ الرجعة الاثني عشريّة اعتدال بين تقصير أهل السنّة وغلوّ النصيريّة. فتصف المهديّ ورجاله بما يرفعهم فوق مرتبة البشر من غير أنْ تدّعي له الألوهيّة بأيّ صورة كانت.

● **والثالث** أنّ هذه التجربة المؤلّفة من أنموذج قديم يتكرّر في غير زمانه، وأنموذج متخيَّل يُتوهَّم قبل أوانه ظاهرها استئناف الحياة جديدةً، وحقيقتُها تدمير الاجتماع بمبدأ الواحديّة في كلّ شيء. وللتدمير وجوه:

ـ منها أنّ الأسماء التي يُرمى بها المخالف المسلم ويعبّر عنها الجدل الكلاميّ، تُجمع عند ظهور القائم في اسم واحد هو الكفر ويُعامل أصحابها بحكم واحد هو القتل، ولا يكون همّ الإمام ورجاله إلاّ تخريب المذاهب وافتراس أهلها، فتكون

---

(١) قال ابن طاووس في آخر ما نقله من كتاب نعيم بن حمّاد (ت ٢٢٨هـ): «فمن وقف على شيء ممّا ذكرناه ورآه يخالف الحقّ الذي كنّا رويناه أو عرفناه فالدرك على من رواه، ونحن بريئون من الملامة في الدنيا ويوم القيامة، فإنّنا قصدنا كشف ما أشار إليه، فإنّ المصنّف نعيم ابن حمّاد ما هو من رجال شيعة أهل بيت النبيّ صلوات اللّه عليه وآله»: **الملاحم والفتن**، ص ٩٢. ومن أمثلة تشابه أخبار الفرقتين: خروج السفيانيّ، والأصهب: ص ٥٠، وعدد أصحاب المهديّ: ٣١٣: ص ٥٧، واستخراج التوراة والإنجيل: ص ٦١، وقتل إبليس وإقامة دولة العدل: ص ٩١. وانظر: M. MOMEN, *An Introduction to Shi'i Islam*, pp. 168 - 170.

الرجعة استنساخاً للفتنة وشرطاً لمستقبل الإنسان بتجربة اجتماعيّة فاشلة تحرص الفرقة على تجديد شروطها التاريخيّة بالاحتفالات والرسوم. وتجمع الفرقة ههنا بين خطابين متقابليْن. أحدهما يخوّف من الفتنة ويدعو إلى اللبود ولزوم الأرض، والآخر يخوّف بالفتنة ويتوعّد بالقتل والذبح والإبادة الجماعيّة. والنتيجة واحدة: تبريرُ الاستبداد والجمودُ على العقيدة وقهرُ الإنسان برعب المستقبل ودولة السيف.

ـ ومنها استفحال الأسطورة والتبشير بتجربة وهميّة يخرج فيها كلّ شيء عن حقيقته: ينزل الربّ ويتألّه الإمام وتفقد الأشياء خصائصها فيتبدّل نظام الكون ويصبح السبع حملاً ولا ينبت شوك الأرض. وتُعَدّ هذه التجربة الوهميّة تمام القوّة والعدل والسعادة، ولكنّها لا يمكن أن تتحقّق في الهنا والآن، فلذلك تبدو حياة الرجعة "استعارة أخرويّة". وأمّا الشرّ فلا ينقطع من الأرض، ولكن تختفي صوره الطبيعيّة ويتنمّر الإنسانُ فيخرّب العمران، ويصبح المؤمنُ مبدعَ الشرور والآفات ومِعْول الإفساد.

ـ ومنها استمرار إخضاع المجتمع لنخبة مقدّسة، فيها من اختار القعود عن الزعامة السياسيّة، وفيها من رماه أعلام الفرقة بالإمامة في طفولته، وفيها من لم يُوجَد إلاّ خبراً. وتعني الرجعة من هذا الوجه سيادة نوّاب النخبة وتجميد التجربة السياسيّة.

ويبدو من هذا أنّ الإصرار على مبدأ الواحديّة دليل على خلل في تصوّر مفهوم المخالفة وفي إدراك معنى التجربة الاجتماعيّة. فالحياة لا تستقيم متى كانت زمناً واحداً: فلا ليل ولا نهار؛ وجنساً واحداً: ذكراناً لا أنثى فيهم؛ وفعلاً واحداً: خيراً لا شرّ معه؛ وحكماً واحداً: استبداداً لا دافع له، وعبادة واحدة نقيّة لا هوى فيها؛ وعقيدة واحدة.

الفصل الثاني
في ما بعد الموت

تمهيد

سنخصّص هذا الفصل للقسم الثاني من الأخرويّات في عقائد الشيعة الاثني عشريّة، وفيه ما يتعلّق بالميّت في احتضاره وبعد دفنه، وما يتعلّق بالبعث والحشر والحساب والجنّة والنار والأعراف. وسنهتمّ في بحث هذه المسائل بالجدل في الآراء الكلاميّة وفي الأخبار الداخلة في الأسطورة لنبيّن كيف صاغت الاثنا عشريّة بكلّ هذا مقالة في الأخرويّات.

١ ـ أحوال الميّت

لم تكن مسائل المعاد بابا من أصول الدين مستقلاً، فقد أورد الكلينيّ ما يتعلّق بأحوال الميّت وسؤال القبر في كتاب الجنائز من فروع **الكافي**، وروى أخباراً في أحوال القيامة مبثوثة في **الروضة**، وروى أخباراً في الأعراف وأصناف الناس يوم القيامة في الجزء الثاني من **الأصول**، وجاء الكلام على عذاب القبر والشفاعة في مصنّفات علماء الفرقة داخلاً في مسائل العدل والوعد والوعيد[1]. وإنّما جاءت مسائل المعاد مستقلّة في مصنّفات المتأخّرين[2]، وإنْ كان منهم من جرى على الترتيب القديم فعدّها من مسائل الوعد والوعيد[3]. ويمكن جمع المرويّ في أحوال الميّت

(١) جعل المرتضى الشفاعة من مسائل أبواب العدل، انظر: **جمل العلم والعمل**، ص ص ١٥٥ ـ ١٥٨؛ وجعل شيخ الطائفة الشفاعة وسؤال القبر من مسائل الوعيد، انظر: **الاقتصاد**، ص ١٣٥.

(٢) ومنهم النصير الطوسي والعلاّمة، انظر مثلاً: **كشف المراد**، ص ص ٢٤١ ـ ٣٠٣؛ **نهج المسترشدين**، ص ص ٧٤ ـ ٨٥؛ **مناهج اليقين**، ص ص ٤٨٧ ـ ٤٩٩؛ الفاضل المقداد، **النافع يوم الحشر**، ص ص ٨٦ ـ ٩٦.

(٣) انظر: المحقق الحلّيّ، **المسلك**، المطلب الرابع: في الوعد والوعيد، وفيه مسائل منها: الإعادة وعذاب القبر والميزان والصراط: ص ١١٥، ١٣٥، ١٣٨.

في أمرين هما: الاحتضار، وسؤال القبر.

١ـ١ ـ التلقين والمعاينة

أهمّ ما يكون في ساعات النزع تلقين الميّت. وتأمر أحاديثُ الأئمّة الأتباعَ بتلقين الميّت شهادة أنْ لا إله إلاّ اللّه وأنّ محمّداً عبده ورسوله[١]، وربّما كان في تلقين الشهادتين رغبة في تمييز الفرقة عن أهل الحديث الذين يكتفون بشهادة التوحيد[٢]. ولا يبدو لنا هذا الأمر مهمّاً، فقد رُويت أخبار ليس فيها إلاّ ذكر شهادة التوحيد[٣]، ثمّ إنّ إقرار المؤمن بإحدى الشهادتين يعني الإقرار بالأخرى، ولو كان الاختلاف في تلقين الميّت الشهادتين مسألة مهمّة من مسائل الخلاف لذكرها شيخ الطائفة في **كتاب الخلاف**[٤].

وما تنفرد به الفرقة حقّاً هو تلقين الميّت الولاية، وهو من علامات مركزيّة الإمامة في عقائد الاثني عشريّة، ولا يمكن أنْ تُغفله الروايات في آخر ساعة من ساعات الوليّ في الدنيا. وجاء في بعض الأحاديث تلقين المخالف أيضاً، ولا سيّما إذا كان مخالطاً للأتباع أو منقطعاً إلى أحد الأئمّة. وظاهر الأخبار أنّ غاية تلقين الميّت الولايةَ هي إنقاذه من النار، إذْ لا آخرة إلاّ بالإمام ولا نجاة فيها إلاّ بالولاية. وفي تلقين المخالفين ترويج للمقالة بينهم ومقايضة لوَلايتهم بأمن المصير[٥] وتثبيت للأتباع باختصار الإسلام

---

(١) **الكليني**، ٣/ ١٢١، ١٢٢، ١٢٣.

(٢) يدلّ على هذا الأمر قول الصادق: «إنّكم تلقّنون موتاكم عند الموت لا إله إلاّ اللّه، ونحن نلقّن موتانا محمّد رسول اللّه»: **الكليني**، ٣/ ١٢٢؛ الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، أشرف على تصحيحه حسين الأعلميّ، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ط١، ١٤٠٦/١٩٨٦، ١/ ٩٢. وانظر تلقين الميّت في: **الترمذيّ**، ٢/ ٢٩٣؛ **مسلم**، ٢/ ٦٣١.

(٣) الباقر: «لقّنوا موتاكم لا إله إلاّ اللّه، فإنّها أنس المؤمن حين يُمْزَق قبره»: البرقيّ، **المحاسن**، ص ص ١٠٢ ـ ١٠٣.
الصادق عن الباقر عن آبائه عن الرسول: «لقّنوا أمواتكم لا إله إلاّ اللّه، فإنّ من كان آخر كلامه لا إله إلاّ اللّه دخل الجنّة»: الصدوق، **الأمالي**، ص ٤٣٤.

(٤) وهو المصنَّف الفقهيّ الذي جمع فيه مسائل الخلاف بين الاثني عشريّة وأهل السنّة، ولم يذكر في "كتاب الجنائز" الاختلافَ في التلقين. شيخ الطائفة، **كتاب الخلاف**، تح. عليّ الخراسانيّ وجواد الشهرستانيّ ومحمّد مهدي نجف، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ط٥، ١٤١٨، ١/ ٦٩١ ـ ٧٣٢.

(٥) انظر خبر أبي بكر الحضرميّ الذي لقّن رجلاً من أهل بيته الشهادتين وولاية الأئمّة، وغاب عن أهل الميّت ثمّ رجع إليهم، فقالت له أرملة المتوفّى إنّها رأت رؤيا هوّنت عليها مصيبة الموت، «قالت: رأيتُ فلاناً... حيّاً سليماً. فقلت: فلان؟ قال: نعم. فقلت له: أما كنت متّ؟ فقال: بلى، ولكن نجوت بكلمات لقّننيها أبو بكر، ولولا ذلك لكدت أهلك»: **الكليني**، ٣/ ١٢٢ ـ ١٢٣. ويدلّ هذا =

في شيء واحد هو الولاية[1]، وهذا مدخل من مداخل الغلوّ.

ويعيش المحتضر قُبيل موته "تجربة المعاينة"، وهي أولى الساعات التي يشرف فيها الإنسان على مصيره في الآخرة وإن اختلفت الأخبار في "ما يعاين المؤمن والكافر"[2]. وتذكر بعض الروايات أنّ المحتضر يرى الرسول وعليّاً وجبريل وملك الموت، فيقول عليّ: «يا رسول اللّه، إنّ هذا كان يحبّنا أهل البيت فأحبّه»، ويقول الرسول لجبريل مثل هذا الكلام، ويقوله جبريل لملك الموت، ويزيد فيه: «وارفق به». فيقول ملك الموت للمحتضر: «يا عبداللّه، أخذت فكاك رقبتك؟ أخذت أمان براءتك؟ تمسّكت بالعصمة الكبرى في الحياة الدنيا؟... فيوفّقه اللّه عزّ وجلّ فيقول: نعم. فيقول: وما ذلك؟ فيقول: ولاية عليّ بن أبي طالب (ع)»، فيبشّره بحسن المنقلب «ثمّ يسلّ نفسه سلاً رفيقاً»[3]. وجاء في خبر آخر أنّه يرى الرسول فيبشّره، ويرى عليّاً فيقول له: «يا وليّ اللّه أبشرْ، أنا عليّ بن أبي طالب الذي كنت تحبّه، أمَا لأنفعنّك»[4].

= الكلام وقول الحضرمي للمحتضر: «يا ابن أخي، إنّ لك عندي نصيحة، أتقبلها؟» على أنّ الميّت لم يكن من أهل الولاية، وتوصّل الحضرميّ بالقرابة إلى استمالته و"تبصيره". وانظر أيضاً خبر عكرمة الذي كان يرى رأي الخوارج وكان منقطعا إلى الباقر، ودُعي الباقر إلى حضوره وهو في النزع فأجاب ولكنه لم يدركه، وقال: «لو أدركت عكرمة عند الموت لنفعته»، وفسّر النفع بتلقينه الولاية: **الكليني**، ٣/ ١٢٢، ١٢٣، الصدوق، **من لايحضره الفقيه**، ١/ ٩٤.

(١) الصادق: «واللّه لو أنّ عابد وثن وصف ما تصفون عند خروج نفسه، ما طعمت النار من جسده شيئاً»: **الكليني**، ٣/ ١٢٤؛ شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٦٢٥. وفسّره في هامش **الكافي** بالإقرار بالإمامة.

(٢) «ما يعاين المؤمن والكافر» ترجمةُ الباب في **الكافي**: ٣/ ١٢٨.

(٣) وأمّا الكافر فيقول فيه عليّ: «يا رسول اللّه، إنّ هذا كان يبغضنا أهل البيت فأبغضه»، ويجري الكلام على النسق الأوّل ويزيد فيه جبريل «واعنف عليه». ويسأل ملك الموت المحتضر السؤال نفسه ثمّ يبشّره بالعذاب ويسلّ نفسه سلاً عنيفاً: **الكليني**، ٣/ ١٣١ ـ ١٣٢. وفي خبر آخر أنّ ملك الموت يقول للمحتضر: «يا وليّ اللّه لا تجزع، فوالذي بعث محمّداً بالحقّ لأنا أبرّ بك وأشفق عليك من الولد الرحيم لولده حين حضره.[كذا، والصحيح أن تكون الأولى: الوالد]، افتح عينيك»، ثمّ يرى الرسول وعليّاً وفاطمة والحسن والحسين والأئمّة: الصدوق، **فضائل الشيعة**، ص ٢٩.

(٤) **الكليني**، ٣/ ١٢٩، والحديث مرويّ عن الصادق في تأويل آيتي "يونس" ١٠/ ٦٣ ـ ٦٤: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ لاَ تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾؛ البرقيّ، **المحاسن**، ص ص ٢٨١ ـ ٢٨٢؛ **العياشيّ**، ٢/ ١٨٠ ـ ١٨٢. وروى الصدوق عن الرسول: «حبّي وحبّ أهل بيتي نافع في سبعة مواطن أهوالهنّ عظيمة: عند الوفاة، وفي القبر، وعند النشور، وعند الكتاب، وعند الحساب، وعند الميزان، وعند الصراط»: **الخصال**، ص ٣٤٠. ويُنسب إلى الرسول أيضاً أنّه قال: «حبّ أهل بيتي نافع في سبعة مواطن أهوالهنّ عظيمة: عند الوفاة، وفي القبر، وعند النشور، وعند الكتاب، وعند الحساب، وعند الميزان، وعند =

لماذا يُسأل المحتضر عن الولاية؟ وما فائدة إعادة السؤال في القبر بعدما سُئل الإنسان في المعاينة؟

ليس في الأخبار إجابة عن شيء من هذا. ونحسب أنّ سؤال المعاينة من أقدم آثار الغلوّ في عقائد الاثني عشريّة. فالأخبار التي رواها الكليني في المعاينة منسوبة إلى الباقر والصادق، ولا يرى المحتضر فيها من الأئمّة إلاّ عليّاً، ولا يُجيب عن سؤال فِكاك الرقبة وأمان البراءة والعصمة الكبرى إلاّ بولاية عليّ، وهذا يرجّح أنّ أخبار المعاينة من إبداع الغلاة في عصر لم يُستكمل فيه عدد الأئمّة[1]. نعم، ذُكر في أحدها أنّ الميّت يزور آل محمّد في جنان رضوى في أكلٍ وشرب وحديثٍ حتّى يقوم القائم فيُبعث معهم[2]، ولكنّ هذا الخبر لا يسمّي القائم باسمه ولا شيء يدلّ على أنّه الثاني عشر، مع أنّنا نعتقد أنّ أحاديث الأئمّة نصوص نامية قبل تدوينها، فنسبة الحديث إلى الباقر مثلاً لا تعني القطع بأنّه جميعاً من كلامه، وإنْ صحّت نسبة أصله إليه.

ويقوّي اعتبارَ أخبار المعاينة من وضع الغالية سؤالُ المحتضر عن الولاية ودفاعُ عليّ عنه لحبِّ الوليّ إيّاه في حياته. ومعنى هذا أنّ الإقرار بالربوبيّة والرسالة يُختصر في الإقرار بولاية عليّ. ويُستفاد من تثبيت الوليّ المحتضر لحبّه أهلَ البيت ومن العنف على المبغض أنّ الإيمان هو الحبّ، والكفر هو البغض، وأمّا الطاعات فلا قيمة لها في جنب الحبّ. ونُسبت إلى الأئمّة أحاديث كثيرة تجعل حبّ آل البيت ماحياً للذنوب، ومنها قول الصادق: «هل الدين إلاّ الحبّ؟... إنّ رجلاً أتى النبيّ (ص) فقال: يا رسول اللّه أحبّ المصلّين ولا أصلّي، وأحبّ الصوّامين ولا أصوم؟ فقال له رسول اللّه (ص): أنت مع من أحببْت ولك ما اكتسبت»[3]. ولا وجه لقول المحقّق

= الصراط»: الصدوق، **فضائل الشيعة**، ص ٥. وانظر أيضاً الأحاديث: ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ١٠، ص ص ٢ ـ ١١؛ وانظر: **الأصول الستّة عشر: أصل جعفر بن محمّد الحضرمي**، ص ٦٩.

(١) والظاهر أنّ الصدوق أراد إتمام هذا النقص فقال: «وما من أحد يحضره الموت إلاّ مثّل له النبيّ (ص) والحُجج صلوات اللّه عليهم أجمعين حتّى يراهم، فإن كان مؤمناً يراهم بحيث يحبّ وإنْ كان غير مؤمن يراهم بحيث يكره»: **من لا يحضره الفقيه**، ١/ ٩٥.

(٢) **الكليني**، ٣/ ١٣٢.

(٣) **الكليني**، ٨/ ٨٠؛ وأوّلُ الحديث أنّ رجلاً قال للصادق: «إنّي ألمّ بالذنوب حتّى إذا ظننتُ أنّي قد هلكت ذكرت حبّكم فرجوت النجاة وتجلّى عنّي»، فأجابه الصادق وقال في آخر كلامه: «ما تبغون وما تريدون؟ أما إنّها لو كانت فزعة من السماء فزع كلّ قوم إلى مأمنهم وفزعنا إلى نبيّنا وفزعتم إلينا». وانظر أيضاً: **العيّاشي**، ١/ ٢٩٧ ـ ٢٩٨؛ البرقيّ، **المحاسن**، باب الحبّ، ص ص ٢٤٧ ـ ٢٥٠، باب من أحبّنا بقلبه، ص ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

في الهامش معلّقاً على الحديث: «المراد بها [الصلاة] النوافل، وكذا أختها المراد بها التطوّع، كما يُشعر بذلك لفظة الصوّامين»، فالصلاة إذا جاءت معرّفة ولم تقيّد بما يخصّصها لم تعنِ إلاّ الفريضة، وكذلك الصوم. ودلالة الحديث هي أنّ المصير الأخرويّ يمكن أنْ يغني حبّ الأئمّة في تحديده، وهذا الاعتقاد ذريعة إلى إهمال الطاعات أو إسقاطها وإتيانِ المحرّمات استحلالاً أو عصياناً[1]. والاستحلالُ هو عين مقالة الغلاة، فالذين يؤلّهون عليّاً[2] يُسقطون الطاعات ويُبيحون المحرّمات[3]؛ والعصيانُ عملٌ بها على غير اعتقاد.

هذه الأحاديث تؤكّد أنّ الفرقة بنية طبقيّة فيها اتّجاهات متنوّعة أهمّ ما يجمعها القول بالولاية. وكلّما كان الاتّجاه أقرب إلى الغلوّ ازداد تعويله على الولاية لتبرير التصرّف في الأوامر والنواهي الشرعيّة، وكلّما كان أقرب إلى الاعتدال ازداد تمسّكه بالرسوم[4]. وهذا التنوّع يفسّر في نظرنا تنوّع الأحاديث المنسوبة إلى الرسول والأئمّة؛

---

(١) أنشد فضيل الرسّان الصادقَ شعراً للسيّد الحميريّ بعد مقتل زيد، فقال: «من قال هذا الشعر؟ قلت: السيّد بن محمّد الحميريّ. فقال: رحمه اللّه. قلت: إنّي رأيته يشرب النبيذ. فقال: رحمه اللّه. قلت: إنّي رأيته يشرب نبيذ الرستاق. قال: تعني الخمر؟ قلت: نعم. قال: رحمه اللّه، وما ذلك على اللّه أنْ يغفر لمحبّ عليّ»: **الكشّي**، ص ٢٨٦. وانظر أيضاً: ص ٣٣٧. وجاء في أحاديث كثيرة ما يعِين على إتيان ما تحرّمه الديانة، عن الصادق قال: «رُفع القلم عن الشيعة بعصمة اللّه وولايته»: الصدوق، **فضائل الشيعة**، ص ١٣. وانظر حديث موسى الكاظم الذي نهى فيه عن البراءة من شارب الخمر من أهل الولاية، وعن تسميته فاجراً وفاسقاً، وقال إنّه لا يخرج من الدنيا إلاّ إلى الجنّة: **الأصول الستّة عشر**: **أصل زيد النرسيّ**، ص ص ٥١ ـ ٥٢.

(٢) اقتصرنا على الإشارة إلى تأليه عليّ لأنّه المذكور في الخبر، وهذا لا ينفي تأليه الغالية لغيره من الأئمّة أيضاً. وقد قال الأشعريّ في بداية كلامه على الغلاة: «وإنّما سُمّوا الغالية لأنّهم غلوا في عليّ وقالوا فيه قولاً عظيماً»: **المقالات**، ص ٥؛ ثمّ عرض مقالات الذين جاوزوا الحدّ في الأئمّة.

(٣) انظر مقالة الخطّابية أصحاب أبي الخطّاب: «أحلّوا المحارم من الزنا والسرقة وشرب الخمر، وتركوا الزكاة والصلاة والصيام والحجّ، وأباحوا الشهوات بعضهم لبعض، وقالوا: من سأله أخوه أنْ يشهد له على مخالفيه فليصدقه ويشهد له فإنّ ذلك فرض عليه واجب»: النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ٤٢.

(٤) دخل جابر الجعفي على الباقر فقال له: «يا جابر، أيكفي من انتحل التشيّع وأحبّنا [أن يقول بحبّنا] أهل البيت؟ فواللّه ما شيعتنا إلاّ من اتّقى اللّه وأطاعه، وما كانوا يُعرفون يا جابر إلاّ بالتواضع والتخشّع والإنابة وكثرة ذكر اللّه والصلاة والصوم وبرّ الوالدين وتعاهد الجيران والفقراء والمساكين والغارمين والأيتام وصدق الحديث وتلاوة القرآن وكفّ الألسن عن الناس إلاّ مِن خير، وكانوا أمناء عشائرهم في الأشياء. قال جابر: فقلت: يا ابن رسول اللّه، ما نعرف اليوم أحدا بهذه الصفة. فقال (ع): يا جابر، لا تذهبنّ بك المذاهب. حسِب الرجل أنْ يقول أحبّ عليّاً وأتولاّه ثمّ لا يكون مع ذلك فعّالاً؟ فلو قال: [إنّي] أحبّ رسول اللّه، ورسول اللّه خير من عليّ، ثمّ لا يتّبع سيرته ولا =

فمنها ما هو صريح بالغلوّ، ومنها ما يوافق تمام الموافقة روايات أصحاب الحديث[1]. ويتصرّف علماء الفرقة في هذه الأحاديث وفق ما يقتضيه العصر، فالغلوّ لا يلغي الاعتدال والاعتدال لا يلغي الغلوّ، ولكنّهما يتناوبان وإنْ جاء التصريح بلعن الغالية والبراءة منهم[2]. وأما الأئمّة فقد بيّنّا في ما تقدّم أنّهم لم يكونوا رأياً واحداً في بعض مسائل العقيدة، ولم نجد في الأخبار ما يدلّ على اختلاف آرائهم المعلنة في الغلاة. فإنْ صحّت نسبة كلّ الأخبار الواردة في تعظيم الولاية إليهم ففيها أنّ التأثّر بمقالات الغلاة لم يكن شيئاً مخصوصاً به الأتباع.

كلّ هذا يفسّر ما جاء في المعاينة ولكنّه لا يبيّن الفائدة من سؤالٍ سيواجَه به الميّت في قبره. ويمكن تبرير هذا الأمر بما وصفناه في بنية الفرقة، فقد ظلّت الروايات تتراكم وتمكّنت بالتدوين، وعمل العلماء على تفسيرها تفسيراً يبرّر استمرارها. ولم تعرف الفرقة في تاريخها القديم والحديث حركة علميّة نقديّة لتمييز الأخبار وإعادة تصنيفها من غير التزام "بضرورات المذهب". وهو عمل ضروريّ لتحرير الإنسان من

= يعمل بسنّته ما نفعه حبّه إيّانا شيئاً. فاتّقوا اللّه واعملوا لما عند اللّه. ليس بين اللّه وبين أحد قرابة. أحبُّ العباد إلى اللّه وأكرمهم عليه أتقاهم له. واللّهِ ما يُتقرّب إلى اللّه إلاّ باالعمل، وما معنا براءة من النار، وما لنا على اللّه من حجّة. منْ كان [للّه] مطيعاً فهو لنا وليّ، ومن كان [للّه] عاصياً فهو لنا عدوّ. واللّه لا تُنال ولايتنا إلاّ بالعمل»: شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ص ١٠١١ ـ ١٠١٢. وقد أوردنا هذا الحديث بطوله لتبيين ثلاث ملاحظات: **أولاها** أنّ ما يدعو إليه الباقر هو ما يتمسّك به أهل الحديث، وهذا يؤيّد قولنا إنّه كان على مقالة أهل الحديث ثمّ تشيّع في الأخبار. **والثانية** أنّ قول جابر: «ما نعرف اليوم أحداً بهذه الصفة» يشير إلى استفحالِ الغلوّ أو شدّةِ تهاون الأتباع بالعبادات الشرعيّة تعويلاً على الولاية وإنْ لم يعتنقوا مقالات الغلاة؛ (انظر شكوى أحد الأتباع إلى الصادق ما يلقاه من أهل بيته "من استخفافهم بالدين": **الكليني**، ٨/ ٨٣ ـ ٨٤). **والثالثة** أنّ براءة الأئمّة من الغلاة لا تعني اندثار آرائهم وامّحاء تأثيرهم في الأتباع؛ ولا يعني انتشارُ مقالتهم وشدّة التهاون بالعبادات الشرعيّة خلوَّ الفرقة من المتمسّكين برسوم الدين، فلذلك قلنا إنّ الاتّجاهين موجودان في الفرقة.

(١) انظر قول أبي الصباح: «سمعت كلاماً يروى عن النبيّ (ص) وعن عليّ (ع) وعن ابن مسعود، فعرضته على أبي عبداللّه (ع) فقال: هذا قول رسول اللّه (ص) أعرفه. قال: قال رسول اللّه (ص): الشقيّ من شقي في بطن أمّه، والسعيد من وعظ بغيره، وأكيس الكيس التُّقى، وأحمق الحمق الفجور، وشرّ الرويّ رويّ الكذب، وشرّ الأمور محدثاتها...»: **الكليني**، ٨/ ٨١ ـ ٨٢. وانظر: **مسلم**، ٤/ ٢٠٣٧. ورَوايا الكَذِب: «هي جمع رَوِيّة وهو ما يروّي الإنسانُ في نفسه من القول والفعل أي يُزَوِّرُ ويُفَكِّرُ»: **لسان العرب**، ٨/ ٣٢٧ (روي).

(٢) هما مختلطان كما ذكرنا في الفصل الرابع من الكتاب، وأمّا التناوب ففي إجرائهما: للاعتدال مقام وللغلوّ مقام.

جمود العقيدة، وتجديد العلاقة بين المذاهب الإسلاميّة التي سيظلّ الكلام على التقريب بينها إصراراً على المحال ما لم يجرؤ الناس على الأخبار المؤسّسة لها المبرّرة لاختلافها.

ويمكن القول إنّ تكرار السؤال في القبر بعد المعاينة لا مبرّر له ولا فائدة منه، فتبشير المحتضَر بدخول الجنّة وفتحُ بابٍ إليها[1] يبطلان الحاجة إلى مجيء منكر ونكير، ويغنيان عن تبشيرهما وفتْح باب آخر إلى الجنّة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الكافر، فلا فائدة من تكرار اختباره بعد فشله ومعاجلته بالعذاب[2]. ولكن يبدو من أخبار المعاينة أنّها استُعملت لسياسة الأتباع. فالحديث عن كفن الجنّة وحنوطها وحلّتها[3] خُطّة معروفة في استمالة المؤمنين. وقولُ الإمام: «أغبط ما يكون امرؤ بما أنتم عليه إذا كانت النفسُ في هذه»، وتفسيرُه بمعاينة المحتضر الرسولَ وعليّاً وجبريل وملك الموت[4] غايته تثبيتُ الأتباع على الولاية وتمنيتُهم بغبطة مدّخرة لا يشعر بها المؤمن إلاّ عند انقطاع صلته بالدنيا[5]، ولا يدلّ عليها شيء إلاّ أمارات تُستخرج دلالتها بالتأويل. فمن شكا عدم غبطته بالولاية وُعد بغبطة المعاينة ولم يُقنَّط، ومن طلب دليلاً على الغبطة الموعودة وُصف له شخوص البصر وسيلان العين ورشح

(١) أي قبل الموت والدفن: **الكليني**، ٣/ ١٢٩ ـ ١٣٠، ح ٢.

(٢) «...ثمّ يسلّ نفسه سلاًّ عنيفاً، ثمّ يوكّل بروحه ثلاث مائة شيطان كلّهم يبزق في وجهه ويتأذّى بروحه، فإذا وضع في قبره فتح له باب من أبوب النار فيدخل عليه من قيحها ولهبها»: **الكليني**، ٣/ ١٣٢.

(٣) انظر حديث الصادق الذي قال فيه إنّ المؤمن إذا مات نزل كفنه وحنوطه من الجنّة، وكُسي بحلّة صفراء من حلل الجنّة، فإذا وُضع في القبر فُتح له باب إلى الجنّة، وزار آل محمّد وأكل معهم وشرب وتحدّث حتّى يقوم القائم: **الكليني**، ٣/ ١٣١ ـ ١٣٢.

(٤) **الكليني**، ٣/ ١٣٤ ـ ١٣٥. وجاء الخبر بضمير المتكلّم: «أغبط ما يكون امرؤ بما نحن عليه» في سؤال محمّد بن حنظلة الصادقَ عن صحّة ما ينسبه الأتباع إلى الباقر. فأثبته الصادق وفسّره بما ذكرناه في المتن. وإذا كانت النفس في هذه أي إذا بلغت الحلقوم.

(٥) سأل أحد الأتباع الصادق عمّن يرى الرسول وعليّاً، هل يرجع إلى الدنيا؟ فنفى ذلك: **الكليني**، ٣/ ١٣٣. وقال في حديث آخر إنّ المحتضر يقول حينئذ: «ردّوني إلى الدنيا حتّى أخبر أهلي بما أرى. فيقال له: ليس إلى ذلك سبيل»: **الكليني**، ٣/ ١٣٥. وجاء في حديث آخر أنّ المحتضر يقال له: «هذا منزلك من الجنّة فإن شئت رددناك إلى الدنيا ولك فيها ذهب وفضّة، فيقول: لا حاجة لي في الدنيا»: **الكليني**، ٣/ ١٢٩ ـ ١٣٠. ومناقضته للحديث الثاني ظاهرة، ولكنّ الحديثين يشتركان في نفي رجوع المحتضر إلى الدنيا، واهتمّ صانعو الأخبار بهذه الغاية فابتكر كلٌّ طريقته في قطع طريق الحياة.

الجبين وتقلّص الشفاه وانتشار المنخرين[1]. ولن يخلو محتضر من بعض هذه العلامات.

ورُوي أيضاً أنّ أحد الأولياء قال للصادق: «أصلحك اللّه، من أحبّ لقاء اللّه أحبّ اللّه لقاءه، ومن أبغض لقاء اللّه أبغض اللّه لقاءه»، فلمّا أجابه بنعم، اعترف بأنّهم يكرهون الموت، وهذا يعني كره لقاء اللّه على كثرة الأخبار المنقولة في الوعد بنعيم الجنان. فقال الصادق مصحّحاً: «ليس حيث تذهب، إنّما ذلك عند المعاينة. إذا رأى ما يحبّ فليس شيء أحبّ إليه من أن يتقدّم، واللّه تعالى يحبّ لقاءه وهو يحبّ لقاء اللّه حينئذ. وإذا رأى ما يكره فليس شيء أبغض إليه من لقاء اللّه، واللّه يبغض لقاءه»[2]. ولكن ما فائدة حبّ لقاء اللّه إذا لم يكن شعوراً ملازماً في الحياة مؤثّراً في السلوك؟ وما نفْع حبّ لقاء اللّه أو بغضه في ساعة ينقطع فيها سبيل الرجوع إلى الدنيا؟ وهل الإنسان في ذلك الموضع إلاّ مجبر عاجز عن الفعل والاختيار؟ كلّ هذا لا يلتفت إليه تأويل الصادق لأنّه يرمي إلى التوسيع على الأتباع بتبرير سلوكهم المناقض للجزاء الموعود كما بُرّر الانحرافُ بأخبار الطينة وتركُ الطاعات بمعرفة الإمام. وبهذا التبرير يُرفع الحرجُ عن الوليّ، ويجدُ كلّ اتّجاهٍ مُقرّ بالولاية موقعاً في الفرقة.

وروى الكليني عن الصادق أنّ الميت يزور آل محمّد في الجنّة ويأكل من طعامهم ويشرب من شرابهم ويحادثهم حتّى يقوم القائم، قال: «فإذا قام القائم بعثهم اللّه فأقبلوا معه يلبّون زمراً زمراً، فعند ذلك يرتاب المبطلون ويضمحلّ المحلّون وقليل ما يكونون. هلكت المحاضير ونجا المقرّبون»[3].

يتعلّق هذا الكلام بحال الميّت بعد دفنه ولكنّه مقحم في أخبار المعاينة. ولا نستبعد أنّه كان زيادة على أصل مفترض هو في الاعتبار من كلام الصادق. وفي الزيادة ردّ على المخالف المنكر للرجعة خاصّة (المبطلين)، وردّ على الموقّتين (المحاضير)، وردّ على الغلاة الذين يستحلّون المحرّمات (المحلّين)؛ وربّما كان في التفاؤل بقلّة عددهم في مستقبل بعيدٍ ضيقٌ بشدّة تأثيرهم في أيّامه.

هذه القرائن المبثوثة في الروايات تعني أنّ أخبار المعاينة كانت وعداً بنعيم مُقيم،

---

(١) الباقر: «آية المؤمن إذا حضره الموت يبياضّ وجهه... ويرشح جبينه ويسيل من عينيه كهيئة الدموع»: **الكليني**، ٣/ ١٣٤. وقال الصادق بعد ذكر هذه العلامات: «فأيّ هذه العلامات رأيت فاكتفِ بها»: **الكليني**، ٣/ ١٣٠. ومثله في: ٣/ ١٣٥؛ وانظر أيضاً: الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٣٠٧؛ **من لا يحضره الفقيه**، ١/ ٩٥.

(٢) **الكليني**، ٣/ ١٣٤.

(٣) **الكليني**، ٣/ ١٣٢.

وتحذيراً من عذاب أليم، وتبريراً لسلوك ينافي الاعتقاد، وردّاً على اتّجاهات مخالفة لمهندسي العقيدة وإنْ هي أقرّت بالولاية؛ أي سياسةً للأتباع بالترغيب والترهيب والتبرير والجدل. ولهذه السياسة غاية نفسيّة هي إثارة شغف الإنسان بقرع باب مصيره وتفرّسِ النجاة في علامات الموت. فإذا رأى وليٌّ محتضَراً عارفاً بالأمر شاخصاً بصره أو راشحاً جبينه أو متقلّصة شفتاه أيقن بنجاته؛ ثمّ يصير ذاك الحدث الطبيعيّ وعداً متداوَلاً يستهلكه جمهور الأتباع خاصّة، ويصير الثبات على الولاية مفتاح الجنّة. وإذا رأى محتضَراً قد خمص وجهه وسالت عينه اليمنى علم أنّه من أهل النار[1]، ورماه بالتفريط. وفي الشفاعة منجاة لمن زلّ من أهل الولاية. والمهمّ في الأمر أنّ التهمة لا تُلقى على الإمام فلا يُرمى بالجهل والتناقض إنْ جاءت العلامة مخالفة لظاهر حال الميّت المؤمن، ولا تُلقى على مهندسي العقيدة ومروّجي الأخبار. ومتى تنكّر الإنسان لمسؤوليّته وأصرّ على تنزيه إمامه والتسليم لقول مرجعه طلب الجنّة في علامات الموت واطّلع النجاةَ في بصر شاخص وجبين راشح!

وأثبت المفيد خبر المعاينة إلاّ أنّه أنكر الرؤية الحسّيّة، قال: «إنّ معنى رؤية المحتضر لهما [الرسول وعليّ] هو العلم بثمرة ولايتهما أو الشكّ فيهما والعداوة لهما أو التقصير في حقوقهما على اليقين بعلامات يجدها في نفسه وأمارات ومشاهدة أحوال ومعاينة مدركات لا يرتاب معها بما ذكرناه، دون رؤية البصر لأعيانهما ومشاهدة النواظر لأجسادهما باتّصال الشعاع»[2]. وإلى هذا الرأي ذهب تلميذه المرتضى، وعلّله بأنّ «الجسم لا يجوز أنْ يكون في الحال الواحدة في جهات كثيرة»[3].

هذا التأويل[4] فرار من المحال العقليّ اللازم من إثبات جسم واحد في جهات كثيرة في وقت واحد، ولو أنّهما أجازا المعاينة بمعناها اللغويّ لكانا للمعتزلة غرضاً. وقال الزنجانيّ في تعليقه على كلام المفيد إنّه أجاز سماع الأئمّة لأصوات الشيعة وإن كانوا لا يرون الأشخاص[5] مع أنّ الأذن لا تستطيع سماع الأصوات الكثيرة وفهمها في

---

(١) «وإذا رأيته قد خمص وجهه وسالت عينه اليمنى فاعلم أنّه»، أي من أهل النار: **الكليني**، ٣/ ١٣٥.

(٢) المفيد، **أوائل المقالات**، ص ٧٤. وقال قبل هذا إنّ المعاينة ثابتة بالخبر وعليها إجماع أهل الإمامة، وأورد خبر الحارث الهمدانيّ، وفيه قول عليّ له: «يا حَارِ هَمْدَانَ مَنْ يَمُتْ يَرَنِي». وانظر أيضاً: **تفسير القمّي**، ٢/ ٢٣٧؛ McDERMOTT, *The Theology of Al-Shaikh al-Mufid*, 1978, p. 272.

(٣) المرتضى، **الرسائل**، ١/ ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٤) المستفاد من الكلام الاعتزاليّ: D. SOURDEL, *L'imamisme*, p. 232.

(٥) قال المفيد: «أقول بجواز هذا من جهة العقل، وإنّه ليس بممتنع في الصدّيقين من الشيعة المعصومين من الضلال، وقد جاءت بصحّته وكونه للأئمّة (ع) ومن سمّيت من شيعتهم الصالحين =

وقت واحد، والصوت له مدى لا يعدوه. وهذا اعتراض صحيح يظهر أنّ طريقة المتكلّمين لا تعني إبطال كلّ المحالات العقليّة، وأنّ المتكلّم يصحّح الخبر العجيب إذا كان له سند من خارجه[1] أو أثر مشهود في الناس. فقد روى شيخ الطائفة خبر الهمدانيّ وأتبعه بخبر احتضار السيّد الحميريّ، فذكر أنّه لمّا احتُضر وقد حضره جماعة عثمانيّة من جيرانه بدت في وجهه نكتة سوداء ثمّ انتشرت حتّى اسودّ كلّ وجهه، «فاغتمّ لذلك من حضره من الشيعة فظهر من الناصبة سرور وشماتة» ثمّ بدت في وجهه نكتة بيضاء وانتشرت حتّى أشرق وجهه وأنشأ شعراً يذكر فيه بشارته بالجنّة ويعظّم وَلاية الأئمّة، ثمّ أيّد الراوي هذا الخبر بحديث المعاينة وقال بعده: «فانتشر هذا القول في الناس، فشهد جنازته، واللّه، الموافقُ والمفارق»[2].

يبدي هذا التعليق أثر الخبر في الناس، وهو المقصود من بثّه وترويجه[3]. ونظنّ أنّ نقْل المفيد خبرَ الحارث الهمدانيّ في **الأمالي** من غير تعليق عليه ولا تأويل يمثّل موقفاً وسطاً بين التجويز والإنكار. فمن أعمل عقله من الأتباع تعلّق بما في **أوائل المقالات**، ومن اشتاق إلى الجنّة وغلبه الوَجْد واستسلم للأخبار اطمأنّ إلى ما في **الأمالي**. ولذلك قلنا مرّات إنّ هذه الآراء لا تتعارض ولكنّها خاطبت جمهوراً متنوّعاً فاختلفت، وفي كلّ مخاطبةٍ مجادلةٌ: كسراً على مخالف، أو درءاً لحجّة معترض، أو استمالةً لوليّ تابع. وتتنوّع طرائق المجادلة باختلاف العصر، فالمتكلّم يحيل المعاينة الحقيقيّة تعويلاً على المفاهيم الكلاميّة، وصاحب الأخبار يجيزها تعويلاً على صحّة الخبر بوقوع المعجزات، ومروّج الأسطورة في عصر العلم يجني ثمرات معارف عصره لإحياء أسطورته[4].

= الأبرار الأخيار واضحة الحجّة والبرهان، وهو مذهب فقهاء الإماميّة وأصحاب الآثار منهم. وقد أباه بنو نوبخت وجماعة من أهل الإمامة لا معرفة لهم بالأخبار ولم يمعنوا النظر ولا سلكوا طريق الصواب»: **أوائل المقالات**، ص ص ٦٩ ـ ٧٠. وراجع كلام الزنجانيّ في تعليقه على "القول في رؤية المحتضرين رسول اللّه": ص ٣٢٠.

(١) وهو هنا أخبار المعجزات.

(٢) شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ص ٨٩٥ ـ ٨٩٦. وأعيان المعايَنين في الاحتضار ليست ثابتة، وهم في هذا الخبر الخمسة أهل الكساء.

(٣) انظر: الصدوق، **العيون**، ٢٤٨/١، ح ٩.

(٤) انظر تعليق الزنجانيّ على إنكار المفيد المعاينة الحقيقيّة، ومن كلامه في إثباتها: «يمكن حضوره (ع) عند جميع المحتضرين بصورة مثل الفيديو أو التلفزيون أو أقوى منه. والحاصل أنّه لم يصل العلم إلى غايته حتّى يُتوهم عدمُ وجودِ وجه صحيح يحمل عليه كلام أمير المؤمنين (ع) بحيث لا يلزم كثرة الواحد من حيث هو واحد»، وفي كلامه شيء آخر من هذا اللون: ص ص ٣٢٠ ـ ٣٢١.

١ـ ٢ ـ القبر وحياة البرزخ

لا يختلف كثير ممّا رواه الكليني في أحوال القبر عمّا نقلته مصنّفات أهل السنّة. فضغطة القبر لا يكاد ينجو منها إنسان[١]؛ ومَلَكا القبر يأتيان الميّت يجرّان أشعارهما ويخطّان الأرض بأنيابهما، وأصواتُهما كالرعد القاصف وأبصارهما كالبرق الخاطف[٢]، يرفقان بالمؤمن ويبشّرانه، ويعنفان على الكافر؛ وتُفتح للمؤمن أبواب النعيم؛ ويُعذّب الكافر في قبره عذاباً شديداً، فيُضرب بمِرْزَبَة من الحديد، ويخلّى بينه وبين الشيطان[٣]، «ويُسلّط عليه... تسعة وتسعين تنّيناً لو أنّ تنّيناً واحداً نفخ في الأرض ما أنبتت شجراً أبداً»[٤]، وتسلّط عليه الحيّات تنهشه[٥]. مع أصناف من العذاب كثيرة. وقد أفرد الصدوق لمسألة القبر باباً في **الاعتقادات** وصف فيه المساءلة في القبر بأنّها «حقّ لا بدّ منه» وقال إنّ من أجاب فاز بالروح والريحان ومن لم يجب نزل به العذاب المهين[٦].

---

(١) رُوي عن الصادق أنّه قال: «نعوذ باللّه منها، ما أقلّ من يفلت من ضغطة القبر»: **الكليني**، ٣/ ١٣٦؛ وسئل عن المصلوب فقال: «يوحي اللّه عزّ وجلّ إلى الهواء فيضغطه ضغطة أشدّ من ضغطة القبر»: **الكليني**، ٣/ ٢٤١. ورُوي أيضاً أنّه سئل عنها فقال: «هيهات، ما على المؤمنين منها شيء»: **الكليني**، ٣/ ١٣٠. وانظر أيضاً في إثبات عذاب القبر: المفيد، **الحكايات**، ص ٦٨؛ المرتضى، **الذخيرة في علم الكلام**، تح. أحمد الحسينيّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤١١هـ، ص ص ٥٢٨ ـ ٥٣٠؛ شيخ الطائفة، **الاقتصاد**، ص ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٢) **الكليني**، ٣/ ٢٣٢، ٢٣٦؛ **تفسير القمّي**، ١/ ٣٧٢. وسئل الصادق هل يأتيان المؤمن والكافر في صورة واحدة؟ فقال لا: **الكليني**، ٣/ ٢٣٩.

(٣) **الكليني**، ٣/ ٢٣٨.

(٤) **الكليني**، ٣/ ٢٣٧؛ شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٥٢.

(٥) **الكليني**، ٣/ ٢٤٠. وانظر حديثاً جامعاً لهذه التفاصيل في: شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ص ٥١٨ ـ ٥٢١.

(٦) الصدوق، **الاعتقادات**، ص ٥٨. وذكر أنّ المؤمن لا يصيبه من عذاب القبر إلاّ شيء يسير جدّاً، وروى خبر فاطمة بنت أسد وكيف لقّنها الرسول أنّ وليّها هو ابنها عليّ بن أبي طالب. وروى في **الأمالي** أنّ عبدالعظيم بن عبداللّه الحسنيّ عرض دينه على الإمام الهادي، وفيه مع الإقرار بالتوحيد ونفي التشبيه وإثبات النبوّة الخاتمة والولاية قوله: «والمساءلة في القبر حقّ»: **الأمالي**، ص ٢٧٩. وروى عن السجّاد أنّ البرزخ هو القبر، وقوله إنّ «القبر لروضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفر النار»: **الخصال**، ص ١٢٠. وانظر أيضاً ما يُنسب إلى عليّ في رسالته إلى محمّد بن أبي بكر: شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٥٢. وجاء في بعض الأخبار أنّ الإيمان بالمساءلة في القبر من شروط الانتماء، عن الصادق قال: «ليس منّا من أنكر أربعة أشياء: المعراج، والمساءلة في القبر، وخلق الجنّة والنار، والشفاعة»: الصدوق، **صفات الشيعة**، ص ٩٢.

وهذا هو عين مقالة أهل السنّة[١].

وأهمّ ما يميّز اعتقاد الاثني عشريّة في سؤال القبر أمران:

● **أحدهما** أنّه «لا يُسأل في القبر إلاّ من مَحَض الإيمان محضاً أو مَحَض الكفر محضاً، والآخرون يلهون عنهم»[٢]. ولم يشر الصدوق في **الاعتقادات** إلى هذا التمييز، ولكن اختاره الشيخ المفيد[٣]. ونحسب أنّه متّصل بعقيدة الفرقة في الأسماء والأحكام وفي مصير الناس يوم القيامة. فالراجعون إلى الدنيا في الرجعة فريقان: من محض الإيمان محضاً ومن محض الكفر محضاً، أي الأولياء حقّاً والأعداء حقّاً؛ وهذان الفريقان هم أهل الجنّة وأهل النار؛ «والفاسقُ مؤمن لوجود حدّه فيه»[٤]. وهذا الترتيب له أثر في التجربة الاجتماعيّة أشرنا إليه في الفصل السابق، وتبيّنه في أحوال الميّت الصلاةُ على الناصب والمستضعَف ومن لا تُعرف عقيدته[٥]، وله أثر في تحديد المصير والتمييز بين أصناف الناس يوم القيامة، وسيأتي بيانه في آخر هذا الفصل.

---

(١) قارن: حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت/الدار البيضاء، المركز الثقافيّ العربيّ، ط١، ١٩٨٨، ٤/ ٣٨٨ ـ ٤٢٤؛ رجاء بن سلامة، **الموت وطقوسه من خلال صحيح البخاريّ ومسلم**، تونس، دار الجنوب للنشر، ١٩٩٧، ص ص ٧٠ ـ ٧٥؛ العامليّ، **الإلهيات**، ٤/ ٢٣٦ ـ ٢٣٩؛ McDERMOTT, *The Theology of Al-Shaikh al-Mufid*, pp. 269 - 272.

وانظر إثبات المعتزلة لعذاب القبر: القاضي، **شرح الأصول الخمسة**، ص ٧٣٠؛ **فضل الاعتزال**، ص ص ٢٠١ ـ ٢٠٣.

(٢) **الكليني**، ٣/ ٢٣٥.

(٣) المفيد، **أوائل المقالات**، ص ص ٧٦ ـ ٧٧؛ **التصحيح**، ص ص ٩٩ ـ ١٠٠؛ **السروية**، ص ٦٣.

(٤) العبارة للنصير الطوسيّ، انظر: العلاّمة، **كشف المراد**، ص ص ٣٠١ ـ ٣٠٢.

(٥) المستضعف في الاستعمال الاثني عشريّ هو الذي لم يعرف الخلاف وليس له قول، أي ليس هو من أهل الإيمان ولا من أهل الكفر، وهو من أهل الأعراف المرجئِين لأمر اللّه. وأمّا الصلاة على الميّت فلها صيغ مختلفة. فالمؤمن يستغفر له الإمام ويدعو ويسأل اللّه أن يدخله الجنّة. ويقال في صلاة المستضعف: «اللّهمّ ﴿اغفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الجَحِيمِ﴾»، وهذا الدعاء من سورة غافر ٤٠/ ٧ . ويقال في صلاة الغريب الذي لا يُعرف اعتقاده: «اللّهم إنّ هذه النفس أنت أحييتها، وأنت أمتّها، تعلم سرّها وعلانيتها، فولّها ما تولّت، واحشرها مع من أحبّت». والناصب يُصلّى عليه تقيّة ويقول الإمام: «عبدك وابن عبدك، لا تعلم منه إلاّ شرّا، فأَخْزه في عبادك وبلادك، وأصلِه أشدّ نارك، اللّهمّ إنّه كان يوالي أعداءك، ويعادي أولياءك، ويبغض أهل بيت نبيّك، فاحْشُ قبره ناراً، ومن بين يديه ناراً، وعن يمينه ناراً، وعن شماله ناراً، وسلّط عليه في قبره الحيّات والعقارب»: المفيد، **المقنعة**، تح. مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ص ص ٢٢٨ ـ ٢٣٠. وانظر أدعية أخرى في "باب الصلاة على الناصب" : **الكليني**، ٣/ ١٨٨ ـ ١٩٠. وأوّلها منسوب إلى الرسول في الصلاة على عبداللّه بن أُبَيّ بن سلول.

● والأمر **الثاني** أنّ الميّت يُسأل في قبره عن أشياء اختلفت الروايات في إحصائها. فجاء عن عليّ والصادق أنّه يُسأل عن ربّه ودينه ونبيّه[1].

ورُوي أنّه يُسأل عن رسوله[2]، وأنّه يُسأل عن إمامه[3].

وجاء في خبر آخر أنّ الميّت يُسأل عن أربعة أشياء: ربّه ودينه ونبيّه وإمامه. فالمؤمن يجيب؛ ويتلجلج الكافر إذا سئل عن ربّه ودينه ونبيّه ويقول: سمعت الناس يقولون، ويقول له الملكان في كلّ مرّة: لا دريت. ولم يذكر الخبر أنّه يجيب إذا سئل عن إمام زمانه[4].

ورُوي أنّ المؤمن يُسأل عن ربّه ودينه ونبيّه وإمامه، ثمّ يقال له: «كيف علمت ذلك؟ فيقول: أمر هداني اللّه له وثبّتني عليه». ويُقال للكافر: «من ربّك؟ فيقول اللّه، فيقال: من نبيّك؟ فيقول محمّد، فيقال: ما دينك؟ فيقول: الإسلام، فيقال: من أين علمتَ ذلك؟ فيقول: سمعت الناس يقولون فقلته، فيضربانه بمرزبة»[5].

ورُوي أيضاً أنّه يُسأل «عن خمس: عن صلاته وزكاته وحجّه وصيامه وولايته إيّانا أهل البيت. فتقول الولاية من جانب القبر للأربع: ما دخل فيكنّ من نقص فعليّ تمامه»[6].

المسؤول عنه في هذه الأخبار خمسة أشياء:

- أحدها الربّ والدين والنبيّ.
- والثاني الرسولُ.
- والثالث الإمام.
- والرابع الربّ والدين والنبيّ والإمام.
- والخامس الصلاة والزكاة والحجّ والصيام والولاية.

فالسؤال عن الربّ والدين والنبيّ يبدي ما تشترك فيه الاثنا عشريّة وأهل السنّة،

---

(١) **الكليني**، ٣/ ٢٣٢، ٢٣٦ ـ ٢٣٧؛ شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٥٢٠.

(٢) **الكليني**، ٣/ ٢٣٨، الحديث ١٠.

(٣) سئل الصادق: عن أيّ شيء يُسأل أهل القبور؟ فقال: «عن الحجّة القائمة بين أظهركم، فيقال للمؤمن: ما تقول في فلان بن فلان؟ فيقول ذاك إمامي»: **الكليني**، ٣/ ٢٣٧. أي يُسأل كلّ إنسان عن إمام زمانه.

(٤) «ويُسأل عن إمام زمانه، قال [الصادق]: فينادي مناد من السماء كذب عبدي»: **الكليني**، ٣/ ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(٥) **الكليني**، ٣/ ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٦) **الكليني**، ٣/ ٢٤١.

فلذلك يمكن اعتبار هذا القدْر ممثّلاً لاعتقاد أكثر المسلمين في سؤال القبر. وربّما أمكن عدّ هذا الاشتراك من آثار عقيدة أهل الحديث، وقد رجّحنا في الحديث عن القدَر وأفعال الإنسان أنّ أوائل الأئمّة، ومنهم عليّ والباقر والصادق، كانوا على عقائد السلف ثمّ تشيّعوا في الأحاديث بما نُسب إليهم. ويؤيّد ترجيحَنا في هذا السياق أنّ حصْر مسألة القبر في السؤال عن الربّ والدين والنبيّ مرويّ عن عليّ بن أبي طالب والصادق.

وتتصرّف الأخبار الأخرى في هذا المشترك بالحذف والزيادة. ولا نحسب أنّ السؤال عن الرسول فقط يعبّر عن اعتقاد مستقلّ، ويمكن اعتباره من جنس قول الصادق: «إنّكم تلقّنون موتاكم عند الموت لا إله إلاّ اللّه، ونحن نلقّن موتانا محمّد رسول اللّه»[1]، اكتفاءً بالجزء عن جملة الاعتقاد. وأمّا السؤال عن الإمام فقط فهو إبراز لما لا يغني جواب إلاّ به، وهو شرط الاعتقاد كما مرّ في سؤال المعاينة.

ويشترك الخبران الآخران في تسمية المخالف كافراً، ثمّ يختلفان في وصف جوابه. ونرى أنّ المقصود بالكافر الذي لا يعرف ربّه ودينه ونبيّه ويتلجلج ويقول: «سمعت الناس يقولون»، هو المخالفُ في الديانة، ويمكن اعتبار إغفال الرواية لجوابه إذا سُئل عن إمامه من باب إيجاز الحذف لدلالة السياق عليه[2]. وأمّا الكافر الذي يُسأل عن ربّه ودينه ونبيّه فيجيبُ ويصيبُ فالمرادُ به المسلم من غير أهل الولاية[3]، فلذلك لم يُسأل عن إمامه وسُئل: من أين علمت ذلك؟ فلم ينفعه قوله: «سمعتُ الناس يقولون فقلتُ»، وسقطت إصابته في الجواب عن الأسئلة الثلاثة. والمقصود هو أنّ كلّ علم من غير طريق الإمام لا ينفع صاحبه، وأنّ كلّ عقيدة لا وزن لها ما لم تكن مشروطة بالولاية[4]. وقولُ المؤمن الشيعيّ: «أمر هداني اللّه إليه وثبّتني عليه» فيه

---

(١) **الكليني**، ٣/ ١٢٢؛ الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ١/ ٩٢.

(٢) لأنّ معرفة الإمام تضمن نجاة المسؤول. قال الصادق: «واللّه لو أنّ عابد وثن وصف ما تصفون عند خروج نفسه، ما طعمت النار من جسده شيئاً»: **الكليني**، ٣/ ١٢٤.

(٣) يُسمّى المسلم غير الشيعيّ بأسماء كثيرة كلّها تثبت كفره، منها أنّه كافر؛ وأنّه مشرك؛ وأنّه يلقى اللّه يوم القيامة كعابد الوثن: الصدوق، **الأمالي**، ص ٢٦٠؛ ونُسب إلى الرسول أنّه قال لعليّ: «ما على ملّة إبراهيم (ع) إلاّ نحن وشيعتنا، وسائر الناس منها برآء»: شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٢٩٦؛ ونُسب إلى الصادق: «كلّ مخالف ـ واللّه ـ وإنْ تعبّد واجتهد، منسوب إلى هذه الآية: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ، عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ، تَصْلَى نَارًا حَامِيَةً، تُسْقَى مِنْ عَيْنٍ آنِيَةٍ﴾ [الغاشية ٨٨/ ٢ ـ ٥]: شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٩٩٧؛ وانظر ما جمعه **الكليني في** "من ادّعى الإمامة وليس لها بأهل ومن جحد الأئمّة أو بعضهم..." : ١/ ٤٣٤ ـ ٤٣٦؛ و"من دان اللّه عزّ وجلّ بغير إمام من اللّه..." : ١/ ٤٣٧ ـ ٤٣٨؛ و"من مات وليس له إمام من أئمّة الهدى" : ١/ ٤٣٨ ـ ٤٣٩.

(٤) الرسول لابن عبّاس: «يا ابن عبّاس، عليك بحبّ عليّ بن أبي طالب. والذي بعثني بالحقّ نبيّاً، لا =

استحثاث للأحياء على التمسّك بطاعة الإمام.

وأمّا الميّت الذي يُسأل عن أركان إسلامه فهو الشيعيّ خاصّة، ونرجّح أنّ هذه الصيغة تحارب الغلاة الذين يُسقطون العبادات ويستحلّون المحارم، وتنبّه المتهاونين المتأثّرين بعقائد الغلاة وإنْ لم يعتنقوها، والمقصّرين في أدائها[1]. وجُعل السؤال عن الولاية إبانةً لشرط النجاة وتجديداً للوعد بدخول الأتباع الجنّة[2]. ويبدو أنّ المتراخين في أداء الطاعات الشرعيّة كانوا كثيراً، فاقتضى ذلك من مهندسي العقيدة حرصاً متّصلاً على الترغيب والترهيب. قال عمرو بن يزيد: «قلت لأبي عبداللّه (ع): إنّي سمعتك وأنت تقول: كلّ شيعتنا في الجنّة على ما كان فيهم. قال: صدقتُك، كلّهم واللّه في الجنّة. قال: قلت: جُعلت فداك، إنّ الذنوب كثيرة كبار. فقال: أمّا في القيامة فكلّكم في الجنّة بشفاعة النبيّ المطاع أو وصيّ النبيّ، ولكنّي واللّه أتخوّف عليكم في البرزخ. قلت: وما البرزخ؟ قال: القبر منذ حين موته إلى يوم القيامة»[3]. ولا معنى للخوف من حياة البرزخ والمؤمن مبشّر بالجنّة، مكفّن بكفن من الجنّة، محنّط بحنوطها، وبابها مفتوح له قبل دفنه، والملائكة تشيّعه[4]، والقبر يرحّب به ويَعده بالرفق[5]، وعمله

= يقبل اللّه من عبْد حسنة حتّى يسأله عن حبّ عليّ بن أبي طالب، وهو تعالى أعلم، فإنْ جاءه بولايته قَبِل عمله على ما كان منه، وإنْ لم يأتِ بولايته لم يسأله عن شيء ثمّ أمر به إلى النار. يا ابن عبّاس، والذي بعثني بالحقّ نبيّاً، إنّ النار لأشدّ غضباً على مبغض عليّ منها على من زعم أنّ للّه ولداً. يا ابن عبّاس، لو أنّ الملائكة المقرّبين والأنبياء والمرسلين اجتمعوا على بغض عليّ، ولن يفعلوا، لعذّبهم اللّه بالنار»: شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ص ١٧٠ ـ ١٧١. وفي ص ٢٢٣: السجّاد عن الرسول: «والذي نفس محمّد بيده، لو أنّ عبداً جاء يوم القيامة بعمل سبعين نبيّاً ما قبل اللّه ذلك منه حتّى يلقاه بولايتي وولاية أهل بيتي».

(١) من الأحاديث الدالّة على محاربة الغلاة قول الصادق: «احذروا على شبابكم الغلاة لا يُفسدوهم، فإنّ الغلاة أشرّ [كذا] من اليهود والنصارى والمجوس والذين أشركوا... إلينا يرجع الغالي فلا نقبله، وبنا يلحق المقصّر فنقبله. فقيل له: كيف ذلك يا ابن رسول اللّه؟ قال: لأنّ الغالي قد اعتاد ترك الصلاة والزكاة والصيام والحجّ فلا يقدر على ترك عادته وعلى الرجوع إلى طاعة اللّه عزّ وجلّ أبداً، وإنّ المقصّر إذا عرف عمل وأطاع»: شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٩٢٢.

(٢) الرسول: «أنت يا عليّ وأصحابك في الجنة، أنت يا عليّ وأتباعك في الجنّة»: شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٢٢١.

(٣) **الكليني**، ٣/ ٢٤٢.

(٤) الصادق: «إنّ المؤمن إذا أخرج من بيته شيّعته الملائكة إلى قبره يزدحمون عليه»: **الكليني**، ٣/ ٢٣٩.

(٥) الصادق: «إذا انتهى [المؤمن] إلى قبره قالت له الأرض: مرحباً بك وأهلاً، أما واللّه لقد كنت أحبّ أن يمشي عليّ مثلك، لتَرَيَنّ ما أصنع بك، فتوسّع له مدّ بصره»: **الكليني**، ٣/ ٢٣٩؛ الصادق: =

الصالح ممثَّل في له في أحسن صورة[1]، والولاية تنتظره في القبر لتُتمّ ما في طاعاته من نقص. فقول الصادق: «لكنّي واللّه أتخوّف عليكم في البرزخ» معناه: لكنّي واللّه أخاف أنْ يتخوّفكم الغلاةُ بتهاونكم في دينكم وإيغالكم في الذنوب فيصيبكم من عذاب القبر[2].

ونظنّ مع هذا أنّ كثرة الأحاديث المبرّرة للسلوك المنحرف أو المتهاون في أداء العبادات تشير إلى وَهْي في سلطة الأئمّة، فتكرار تبرير الانحراف يدلّ على أنّ قبضة الإمام رخوة. وأمّا إذا كانت هذه الأحاديث مصنوعة منحولة فهي شاهد على اختراق الغالية للاثني عشريّة، وعلى قوّة أثرها في تشكيل عقائدها.

ويلفت النظر في الحديث المرويّ عن الصادق في التخويف من عذاب البرزخ أنّه يجوّز تعذيب المؤمن المذنب فيناقض الأحاديث الكثيرة المرويّةَ في المعاينة وسؤال القبر القاطعةَ بسلامته من العذاب. ونظنّ أنّ الشيخ المفيد عوّل على هذا الحديث لتشييد رأيه في "أحوال المكلّفين من رعايا الأئمّة (ع) بعد الوفاة". فالمكلّفون عنده أربع طبقات: الطبقة **الأولى** يحييها اللّه بعد الوفاة وتُنعَّم في الجنّة مع أئمّتها، وهي طبقة المستبصرين. و**الثانية** يحييها ويعذّبها مع أئمّتها، وهم «المعاندون للحقّ المسرفون في اقتراف السيّئات». و**الثالثة** توقّفَ فيها وجوّز حياتها وجوّز بقاءها على حال الأموات، وهي طبقة الفاسقين من أهل المعرفة والصلاة الذين اقترفوا الآثام شهوةً لا استحلالاً، وهم مع ذلك يحرّمونها، وسوّفوا التوبة حتّى ماتوا؛ وهؤلاء جائز أنْ يحييهم اللّه ليعذّبهم في البرزخ فيطهّرهم من ذنوبهم، ثمّ يدخلون الجنّة، وجائز أنْ يؤخّر حياتهم «إلى يوم الحساب لعقابهم أو العفو عنهم كما يشاء اللّه عزّ وجلّ». و**الرابعة** لا يحيا أصحابها بعد الموت حتّى يوم النشور، وهم «المقصّرون عن الغاية في

= «واللّه إنّ هذه الأرض لتفتخر على هذه فتقول: وطأ على ظهري مؤمن ولم يطأ على ظهرك مؤمن. وتقول له الأرض: واللّه لقد كنت أحبّك وأنت تمشي على ظهري...»: **الكليني**، ٣/ ١٣٠.

(١) الصادق: «ويخرج من ذلك [باب إلى الجنّة] رجل لم تر عيناه شيئاً قطّ أحسن منه. فيقول: يا عبداللّه، ما رأيت شيئاً قطّ أحسن منك. فيقول: أنا رأيك الحسن الذي كنت عليه وعملك الصالح الذي كنت تعمله»: **الكليني**، ٣/ ٢٤٢؛ وانظر أيضاً: **تفسير القمّي**، ١/ ٣٧١ ـ ٣٧٢.

(٢) «العرب تقولُ: تخوّفتُه أي تنقّصته من حافّاته... قال ابن السكّيت: يقال: هو يتحوّف المال ويتخوّفه أي يتنقّصه ويأخذ من أطرافه»: ابن منظور، **لسان العرب**، ٥/ ٥١٣ (خوف). وانظر ما رواه الصدوق في "باب العلّة التي من أجلها يكون عذاب القبر"، والعلل التي ذكرها هي: الصلاة بغير وضوء، وعدم نصر الضعيف، والنميمة، والبول، وتضييع النعم، وسوء الخلق مع الأهل، وعزوب [في المطبوع: عزب] الرجل عن أهله: الصدوق، **علل الشرائع**، ص ص ٣٠٩ ـ ٣١٠. وفي **لسان العرب**: المعزاب من الرجال: الذي تعزّب عن أهله في ماله، ١/ ٥٤٧ (عزب).

المعارف عن غير عناد والمستضعفون من سائر الناس»[1].

الطبقة الأولى والطبقة الثانية هم الموصوفون بمن مَحَض الإيمان محضاً ومن محض الكفر محضاً، وما ذكره المفيد عنهم ترديد لاعتقاد جمهور المسلمين أنّ «القبر روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفر النار»، كما تقدّم.

والطبقة الثالثة هم «الفاسقون من أهل المعرفة والصلاة» أي مرتكبو الكبائر من الشيعة الاثني عشريّة، ونرى أنّ قول المفيد في وصفهم: «الذين اقترفوا الآثام على التحريم لها، للشهوة دون العناد والاستحلال» حربٌ على الغلاة ومقاومةٌ لاتّجاه استحلال الآثام وحمايةٌ لجمهور الأتباع أنْ يخدعهم الغلاة عن عقيدتهم ويستدرجوهم بركوب الشهوات إلى إدمان الآثام وإباحتها واستحلالها. وهؤلاء المذنبون هم الذين خوّفهم الصادق من عذاب القبر؛ إلاّ أنّ المفيد روى في أماليه أخباراً لا يستقيم معها القول بتعذيب مرتكب الكبيرة، ومنها أخبار الطينة. ويمكن تفسير جمعه بين القولين بأنّه عمل في خطابه الكلاميّ على تشييد مقالة الفرقة في مسائل النظر في عصره، وأراد في مصنّفاته الأخرى ـ كما في **الأمالي والاختصاص** ـ تثبيتَ الأتباع بإثارة وجدانهم، فأوغل في الأسطورة توسيعاً عليهم. وأمّا في سائر كتب الفرقة فيعبّر اختلاف الأخبار عن اتّجاهين كانا مختلطين في التجربة الاجتماعيّة وامتزجت عقائدهما في المصنّفات: اتّجاه الغلاة المعوّلين على الولاية خاصّة[2]، واتّجاه الموصوفين بالتقصير والمتمسّكين برسوم الدين.

والطبقة الرابعة هم المسمّون بالمستضعَفين والبُلْه، وهؤلاء لا يحييهم اللّه إلى يوم القيامة، فلا يُسألون في قبورهم، ولا يُعذّبون، ولا ينعّمون، ولا يرجعون. وقد جاء الخبر بصيغة "يَلهون عنهم" و"يُلهى عنهم" فراراً من الحرج في "يلهو اللّه عنهم". وذكرنا في الفصل الرابع أنّهم في الدنيا من أهل ولاية المناكحة والموارثة، وبيّنّا كيف تستقيم العلاقة الاجتماعيّة بينهم وبين الشيعيّ بغير ما تقتضيه المقالة العقديّة. ويبدو أنّ إهمالهم بعد موتهم كان حيلة ليستقيم تصنيف الناس تصنيفاً عقديّاً محوره الإمامة، وأشنعُ ما فيه في نظرنا هو أنّه تعبير عن العنصريّة والتحجّر الشديد. فهذه الطبقة تعامَل في الدنيا، ثمّ تُهمَل بعد الموت فتصبح كالجماد والحيوان، أي إنّ إنسانيّتهم محفوظة ما دام للفرقة إليهم حاجة.

يُستفاد ممّا تقدّم أنّ سؤال القبر موضوع لسياسة الأحياء في الدنيا لا لوصف حياة

---

(١) المفيد، **أوائل المقالات**، ص ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٢) بقولهم: «من عرف الإمام فليصنع ما شاء»: النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ٢٨، ٣٢، ٤٣.

الأموات في قبورهم، فلذلك كانت الأخبار تتوعّد المخالف وتخاطب اتّجاهات الأتباع المتنوّعة بما يوافق كلّ اتّجاه وعداً وترغيباً وتحذيراً وترهيباً، وتجادل الأولياء مجادلة خفيّة نحسبها أهمّ من مجادلة منكري عذاب القبر[١]، فهؤلاء لا ذكر لهم في الأحاديث ولا أثر إلاّ من جهة نقض الإثبات لمقالتهم في نفْيه. نعم، لا نشكّ في أنّ المصير مسألة مهمّة في عقائد المسلمين، ولكنّ مصير الأموات كما يوصف مؤثّر في اجتماع الفرقة كما يريد له مهندسو العقيدة أنْ يكون. فالإمام الذي يقول إنّ الميتَ الملفوفَ في خرقة بيضاء من خرق الدنيا مُدرجٌ في كفن من الجنّة مكسوٌّ حلّةً منها صفراءَ يبشّر أولياءه بحسن المنقلب وهو يخلع عليهم كفن الطاعة. والذي يبرّر السلوك المنحرف ويمحو الأخطاء بالولاية يدّعي أنّه يوسّع على الأموات قبورهم مدَّ البصر وهو يمدّ سلطته ويوسّع على نفسه. والذي يصلّي على الوليّ والناصب يدّعي أنّه يملأ بالدعاء قبر هذا نعيماً وقبر هذا ناراً وعقارب وهو يملأ المجتمع تحجّراً وتعصّباً يعدّهما من شروط الاستمرار. ونظنّ أنّ هذا التوضيح يمكّن من تعديل رأي من قال إنّ «عذاب القبر... تصوّر شعبيّ للظلام والهواء الراكد الساكن والرائحة العفنة والوحدة والعزلة والوحشة، يعبّر عن تجربة إنسانيّة فعليّة في الشاهد يسقطها الإنسان على الغائب. فلا يُعرف الموت إلاّ قياساً على الحياة»[٢]. فما اعتُبر تصوّراً شعبيّاً حقيقتُه جدل وسياسةُ أتباع، وما عُدّ تجربة إنسانيّة يسقطها الإنسان على الغائب وجهٌ ظاهر لا يتمّ إلاّ بالوجه الخفيّ: يسقط الإنسان تجربته على عالم الأموات[٣]، ثمّ يردّ الصورة الوهميّة المصنوعة بالخبر على التجربة الاجتماعيّة، ويستعملها في سياسة الأتباع وتشكيل العلاقات بين الناس. وهذا

(١) «واختلفوا في عذاب القبر فمنهم من نفاه وهم المعتزلة والخوارج، ومنهم من أثبته وهم أكثر أهل الإسلام»: الأشعريّ، **المقالات**، ص ٤٣٠؛ وانظر: A.J. WENSINCK; A.S. TRITTON, 'adhāb al-□abr, in, *EI2*, 1/193.

(٢) حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، ٤/ ٤٢٢.

(٣) يبدو هذا الإسقاط في أخبار منها: «عن أسباط بن سالم مولى أبّان قال: قلت لأبي عبدالله (ع): جعلت فداك، يعلم ملك الموت بقبض من يقبض؟ قال: إنّما هي صكاك تنزل من السماء: اقبض نفس فلان بن فلان»: **الكليني**، ٣/ ٢٥٥. وسئل الصادق عن آيات جاء في بعضها أنّ ملك الموت يتوفّى الأنفس وفي بعضها تتوفّاها الملائكة، قال السائل: «وقد يموت في الساعة الواحدة في جميع الآفاق ما لا يحصيه إلاّ الله عزّ وجلّ، فكيف هذا؟ فقال: إنّ الله تبارك وتعالى جعل لملك الموت أعواناً من الملائكة يقبضون الأرواح بمنزلة صاحب الشرطة له أعوان من الإنس يبعثهم في حوائجه، فتتوفّاهم الملائكة ويتوفّاهم ملك الموت من الملائكة مع ما يقبض هو ويتوفّاها الله عزّ وجلّ من ملك الموت»: الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ١/ ٩٦. وخبر الصكاك ذكر مثله ابن أبي شيبة في **كتاب العرش**، ص ٨٣. وفي خبر آخر أنّ ملك الموت يتولّى قبض الأرواح بنفسه: **تفسير القمّي**، ٢/ ١٤٥ ـ ١٤٦.

التدبير الخفيّ هو الذي يبيّن خلل الاجتماع المؤسّس على المقالة العقديّة المنغلقة.

٢ ـ أحوال القيامة والحياةُ الآخرة

تثبت الشيعة الاثنا عشريّة القيامة وتوجب الإيمان بالبعث والحساب والصراط والشفاعة والحوض والجنّة والنار والأعراف؛ ولا تتميّز عن عقيدة جمهور المسلمين في المعاد إلاّ بتقرير كيفيّة الاعتقاد. وقد جاء الكلام على أحوال القيامة مختصراً في الكثير من المصنّفات الكلاميّة، وسنهتمّ منها بما يجلّي عقيدة الفرقة، ثمّ نُتبع ذلك بما جاء في الحياة الآخرة المنتظرة بعد الفراغ من الحساب.

٢ـ ١ ـ البعث والحشر

قال الشيخ الصدوق: «اعتقادنا في البعث بعد الموت أنّه حق»[١]، ولم يبيّن كيفيّة وقوع البعث من القبور. وجاءت في مصنّفات الفرقة أخبار في النفخ في الصور والخروج من القبور سنذكر بعضها.

روى العيّاشي أنّ ذا القرنين سار في الظلمة يطلب عين الحياة حتّى وصل «إلى رجل شابّ أبيض مضيء الوجه، عليه ثياب بيض، حتّى كأنّه رجل، أو هو في صورة رجل، أو شبيه بالرجل، أو هو رجل، وإذا هو رافع رأسه إلى السماء ينظر إليها، واضع يده على فيه»، فسأله ذو القرنين: «مالي أراك واضعاً يدك على فيك؟ قال: يا ذا القرنين، أنا صاحب الصور، وإنّ الساعة قد اقتربت، وأنا أنتظر أنْ أؤمر بالنفخ فأنفخ»[٢].

وروى القمّيّ عن السجّاد أنّ إسرافيل يهبط إلى الدنيا ومعه صُورٌ له رأس واحد وطرفان، أحدهما إلى الأرض والآخر إلى السماء، فينفخ فيه فيخرج من الطرف الذي يلي الأرض صوت يصعق له كلّ ذي روح من أهلها، ويخرج من الطرف الذي يلي السماء صوت يصعق له كلّ ذي روح من أهلها إلاّ إسرافيل، ثمّ يقول اللّه لإسرافيل: مُتْ، فيموت. ثمّ تبدَّل الأرض بأرض لم تكتسب عليها ذنوب، ليس فيها جبال ولا نبات كما دحاها اللّه أوّل مرّة، «ويعيد عرشه على الماء كما كان أوّل مرّة مستقلاً بعظمته وقدرته. قال [السجّاد]: فعند ذلك ينادي الجبّار جلّ جلاله بصوت جهوريّ

---

(١) الصدوق، **الاعتقادات**، ص ٦٤.

(٢) **العيّاشي**، ٣/ ١١٩، وما أوردناه مقطع قصير من خبر طويل (١٠ صفحات) وهو من الأخبار التي تؤكّد تأسيس العقيدة على الأسطورة.

يُسمِع أقطار السموات والأرضين: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾؟ فلا يجيبه مجيب، فعند ذلك ينادي الجبّار مجيباً لنفسه: ﴿للهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾، وأنا قهرت الخلائق كلّهم وأَمَتُّهم، إنّي أنا اللّه لا إله إلاّ أنا وحدي لا شريك لي ولا وزير لي، وأنا خلقت خلقي بيدي وأنا أمتّهم بمشيئتي، وأنا أحييهم بقدرتي. قال: فينفخ الجبّار نفخة في الصور فيخرج الصوت من أحد الطرفين الذي يلي السموات»، فلا يبقى في السموات أحد إلاّ حيي وقام كما كان[1].

هذه الأخبار يعتبرها الشيعة، ولا سيّما أصحاب الأخبار، من مظاهر العلوم التي اقتبسها الأئمّة من الرسول أو استفادوها بالوحي والإلهام، ولكنّ تفصيلها لما جاء مجملاً في القرآن يبيّن أنّها توسّع أسطوريّ في نصوص قرآنيّة استفاد فيه الأئمّة من الثقافة المتداولة بالسماع أو القراءة، ونظنّ أنّ ما جاء في وصف النفخ في الصور فيه اقتباس من أساطير آلهة المصريّين والسومريّين والبابليّين كما دوّنها كهّان اليهود في **العهد القديم**، أو كما كانت متداولة بالمشافهة في العراق خاصّة. فالنرجسيّة البادية في كلام الربّ بعد إفناء أهل السماء وأهل الأرض فيها شيء من نرجسيّة الآلهة المنتصرة في الأساطير السومريّة والبابليّة، وفي أساطير العهد القديم المستنسَخة منها. نعم، السياقات تختلف، ولكنّ ذلك لا ينفي أصل الفكرة وهو الاقتباس. فمهندسو العقيدة لم يكونوا يعرفون ديانات الشعوب وأساطيرها معرفة دقيقة فكانوا يأخذون منها ما يستعينون به على تفسير المجمل من القرآن وتثبيت الإمامة.

ويؤيّد هذا الفهمَ خبر رُوي عن الصادق في كيفيّة البعث قال فيه: «إذا أراد اللّه عزّ وجلّ أن يبعث الخلق أمطر السماء على الأرض أربعين صباحاً، فاجتمعت الأوصال ونبتت اللحوم»[2]، وروى المفيد خبراً يشبهه في كيفيّة رجوع أهل الرجعة[3]. والإجمال في إنبات اللحوم البشريّة بماء السماء يرفعه خبر آخر هو: «أنّ اللّه يُنْزِل بين نفختي الصور بعدما ينفخ النفخة الأولى من دُوَيْن سماء الدنيا من البحر المسجور الذي قال اللّه: ﴿وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ﴾ [ماءً]، وهي [وهو: الماء] من منيّ كمنيّ الرجل فيمطر ذلك على الأرض فيلقى [فيلتقي] الماء المنيّ مع الأموات البالية

---

(١) **تفسير القمّي**، ٢/ ٢٢٢ ـ ٢٢٣؛ المجلسيّ، **بحار الأنوار**، ٦/ ١٣١ ـ ١٣٢ http://www.alseraj.net/a-k/hadith/behar/6.pdf. وانظر خبراً آخر: **تفسير القمّي**، ٢/ ٢٢٨. والآية: غافر ٤٠/ ١٦.

(٢) **تفسير القمّي**، ٢/ ٢٢٣؛ الصدوق، **الأمالي**، ص ١٤٩.

(٣) الصادق: «إذا آن قيامه [المهديّ] مُطر الناس جمادى الآخرة وعشرة أيّام من رجب مطراً لم ير الخلائق مثله، فينبتُ اللّه به لحوم المؤمنين وأبدانهم في قبورهم. فكأنّي أنظر إليهم مقبلين ينفضون شعورهم من التراب»: **الإرشاد**، ٢/ ٣٨١.

فينبتون من الأرض ويحيون»[1].

لا ذكر في القرآن لإنبات لحوم الموتى بماء من السماء كمنيّ الرجال، وأمّا الآية المذكورة في الخبر فلا علاقة لها بسياق البعث البتّة، ولا تحتمل تأويلاً يوافقه. ونرجّح أنّ تصوّر البعث بهذه الكيفيّة اعتقاد مستفاد من ديانة عبادة الخصب في الشرق الأدنى القديم[2]، وتسرّبت إلى عقائد الاثني عشريّة لحاجة مهندسي العقيدة إلى تفسير المجمل من الآي، ولاعتقاد كثير من المسلمين أنّ ما في أيدي الأمم السابقة ولا سيّما "أهل الكتاب" بقايا وحي قديم.

وقد اشتغل المتكلّمون بمسائل المعاد، ولكن يُستفاد من المصنّفات الكلاميّة أنّ أعلاماً من علماء الاثني عشريّة اكتفوا بالإجمال في تقرير عقيدة البعث وعوّلوا على إقرار أكثر المسلمين بها. فالشيخ المفيد لم يعلّق بشيء على ما أورده الصدوق في البعث ولم يبيّن كيفيّته[3]، وليس في كتبه ردّ على الذين أنكروا المعاد الجسمانيّ،

---

(١) المجلسيّ، **بحار الأنوار**، ٦/ ١٣٤ http://www.alseraj.net/a-k/hadith/behar/6.pdf . والآية: الطور ٦/٥٢. وما بين حاصرتين إضافة وتصويبٌ من وضعنا. ودُوين: تصغيرُ دون. وانظر تخريج الحديث في كتب أهل السنّة، وهو فيها ضعيف وفي إسناده مقال.

(٢) «اسم يهوه ذاته يعني نفس ما يعنيه اسم زيوس إله اليونان: كلا الاسمين يعني "بذرة الحياة" أو "منيّ الحياة". ومنشأ كلا الإلهين كان عبادات الخصب في الشرق الأدنى القديم. وكما هي الحال بالنسبة إلى زيوس ويهوه، وكلا الاسمين غير ساميّ، نجد أنّ الآلهة ساميّة الأسماء هي الأخرى، كحدّاد وبعل وإيل، تشير أسماؤهم جميعاً إلى عضو الإخصاب عند الرجل، وهو ذات العضو الذي أُسبغت هويّته ميثولوجيّاً على يهوه. فمن أسمائه التي لا تعلن كثيراً "يهوه سيباوث" (Sebaoth) ويعني حرفيّاً "قضيب العاصفة"، وكان يصوّر أسطوريّاً كعضو ذكورة مهول في السماء في حالة انتصاب، وعندما تبلغ العواصف ذروتها المزلزلة كان يقذف منيّه على أخاديد الأرض فيخصبها». ALLERGO, John M, *The Chosen People*, Panther, 1973, p. 30 أورده: شفيق مقار، **في قراءة سياسيّة للتوراة**، لندن، رياض الريّس للكتب والنشر، ط١، ١٩٩١، ص ٢١٣.

(٣) رُويت أخبار متفرّقة في كيفيّة ذهاب المبعوث من قبره إلى الحشر. ونعتقد أنّها كانت من نتائج التوسّع الأسطوريّ في آي القرآن وأنّ لها وظائف ولكنّها، لقلّتها وتفرّقها، لا تعبّر عن عقائد الفرقة في الأخرويّات. ومن تلك الأخبار رواية الصدوق عن عليّ بن أبي طالب: «لا تنشقّ الأرض عن أحد يوم القيامة إلاّ وملكان آخذان بضَبْعه يقولان: أجبْ ربّ العزّة»: **الأمالي**، ص ٣٣٦. ومنها رواية المفيد عن الصادق أنّ المؤمن إذا مات وصعد ملكاه إلى السماء دعاهما اللّه إلى أنْ يهبطا ويقيما عند قبر الميّت وأنْ يمجّدا اللّه ويسبّحا ويهلّلا ويكبّرا ويَكتُبا كلّ ذلك له. فإذا بعثه من قبره أرسل أمامه مثالاً يهوّن عليه أهوال القيامة ويبشّره حتّى يوقفه بين يدي ربّه فيحاسبه حساباً يسيراً ثمّ يأمر به إلى الجنّة. فيشكره المؤمن ويسأله من هو، فيقول له: «أنا السرور الذي أدخلته على أخيك المؤمن في الدنيا، خلقني اللّه منه لأبشّرك»: **الأمالي**، ص ١٧٨. ونُقلت أخبار تبشّر الأتباع بالأمن عند خروجهم من القبور لتثبيتهم على الولاء للفرقة، إلاّ أنّها لا تبيّن كيفيّة البعث، ومنها قول عليّ: =

وأشهرهم ابن سينا الذي كان معاصراً له. نعم، وردت أسئلة عن إعادة الأجساد والنفخ في الصور وكلام اللّه بعد إفناء الخلق بالنفخة الأولى ولكنّها مبثوثة في كتبه. وإنّما يبدو الاهتمام بتفصيل مسائل البعث في مصنّفات المتكلّمين المتأخّرين المشتغلين بالفلسفة، وأبرزُهم النصير الطوسيّ والعلاّمة الحلّيّ[1]. وأهمّ مسائل الجدل في البعث تتعلّق بصحّة عدم العالم وإمكان خلق عالم آخر ووجوب المعاد الجسمانيّ. وأمّا الغالب على المصنّفات في البعث وسائر مسائل الأخرويّات فالأخبار والأسطورة. وسنذكر ما جاء في أجوبة الشيخ المفيد متّصلاً بإعادة الأجساد وبخبر النفخ في الصور وكلام اللّه بعد إفناء الخلق، ثمّ ننظر في آراء النصير والعلاّمة، وفي بعض الأخبار الأسطوريّة المؤسّسة لعقيدة الاثني عشريّة في البعث والحشر.

ذكر المفيد في حديثه عن عذاب القبر في **المسائل السروية** أنّ اللّه يجعل روح المؤمن في قالب مثل قالبه في الدنيا وينعّمه في جنّة من الجنان إلى يوم الساعة، «فإذا نُفخ في الصور أَنشأ جسده الذي بلي في التراب وتمزّق، ثمّ أعاده إليه وحشره إلى الموقف... غير أنّ جسده الذي يُعاد فيه لا يكون على تركيبه في الدنيا، بل يُعدّل طباعه ويحسّن صورته فلا يهرم مع تعديل الطباع ولا يمسّه نصب في الجنّة ولا لغوب»[2].

القول بتعديل طباع الجسم في الآخرة حتّى لا يهرم لا دليل عليه إلاّ السمع، وهذا القولُ عبارةُ المفيد عمّا قرّره القرآن وأشارت إليه الآية التي اقتبس منها في آخر كلامه[3]. وأمّا إعادة إنشاء الجسد الذي بلي في التراب فالعبارة عنها مجملة لا تبيّن كيف يكون البعث. ونظنّ أنّ لرأي المفيد صلةً بحديث نسبه الكليني إلى الصادق فقال إنّه «سئل عن الميّت يبلى جسده؟ قال: نعم حتّى لا يبقى له لحم ولا عظم إلاّ طينته

= «يخرج شيعتنا من قبورهم مشرقة وجوههم، قريرة أعينهم، قد أُعطوا الأمان، يخاف الناس ولا يخافون، ويحزن الناس ولا يحزنون»: شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٩٩٨. «والضَّبْع وسَطُ العضد بلحمه، يكون للإنسان وغيره، والجمع أضباع مثل فرخ وأفراخ»: **لسان العرب**، ٥/ ١٩٨ (ضبع).

(١) انظر الاختلاف في المعاد الجسمانيّ: العلاّمة الحلّي، **كشف المراد**، ص ص ٢٥٨ ـ ٢٦١؛ **مناهج اليقين**، ص ص ٤٨٧ ـ ٥٠٠؛ وانظر ردوده على الفلاسفة في إمكان فناء الأجسام: **نهاية المرام في علم الكلام**، تح. فاضل العرفان، قم، مؤسّسة الإمام الصادق، ط١، ١٤١٩، ص ص ١٨٤ ـ ٢٦٠؛ وانظر أيضاً: الرازيّ، **المحصّل**، ٢٢٣ ـ ٢٢٧؛ **شرح عيون الحكمة**، ٣/ ١٣٣ ـ ١٧٢؛ العامليّ، **الإلهيات**، ٤/ ٢٧٥ ـ ٢٨٨.

(٢) المفيد، **السروية**، ص ص ٦٣ ـ ٦٤. وهكذا تكون إعادة إنشاء الكافر أيضاً.

(٣) ﴿الذِي أَحَلَّنَا دَارَ المُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لاَ يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلاَ يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ﴾ فاطر ٣٥/ ٣٥. فنفي النصب واللغوب هو الذي سمّاه المفيد تعديل الطباع.

التي خُلق منها فإنّها لا تبلى، تبقى في القبر مستديرة حتّى يُخلق منها كما خُلق أوّل مرّة»[1]. والقرينة على الصلة المحتمَلة هي إعادة الخلق من التراب شرحاً لآيات كثيرة منها آية طه: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾[2]. وهذا لا يعني القطع باقتباس المفيد من كلام الصادق، وإنّما المقصود أنّهما يقيمان عقيدة البعث على مرجعيّة واحدة هي الآيات المجملة في القرآن. ونرى أنّ أهمّ ما في كلامهما هو إثبات البعث من التراب من غير حاجة إلى الماء المنيّ النازل من السماء. نعم، في خبر الطينة الباقية في القبر توسّع في النصّ القرآنيّ إلاّ أنّه غير موغل في الأسطورة إيغال خبر إنبات اللحم بالماء المنيّ. وليس لنا ما يؤكّد نسبة القولين (طينة القبر وماء الإنبات) إلى الصادق أو غيره من الأئمّة، ولكنْ نرى أنّ نواة اعتقاد الاثني عشريّة في البعث هي إثبات بعث الأجساد، وتُقام على هذه النواة آراء أبسطُها الاكتفاء بالإجمال وإعادة ما جاء في الآي، ومع الإجمال طبقات من أساطير متنوّعة لا تنفي الأصل، ولا تتعارض، بل تجيب عن أسئلة تكاد تكون ملازمة للإيمان بالغيب، وتعبّر عن اختلاف مهندسي العقيدة في شرحها وترويجها، وتشير إلى المصادر المؤثّرة في عقائد الفرقة؛ ولا نقول إنّها تعبّر عن اتّجاهات بارزة في الفرقة وإنْ كانت أكثر رواجاً وتركيباً في مصنّفات أصحاب الأخبار.

وقد سئل الشيخ المفيد عن الصور ما هو؟ فأجاب بأنّ الصور جمْع صورة وأوّل النفخ بالإحياء وإنشاء الحياة في المصوّرات[3]، وفي التأويل ردّ على أصحاب الأخبار من الفرقة وصناعةٌ لتصوّر يمكن أنْ يقبله العقل المسلّم بوقوع الخلق من العدم، المجوّز لاعتبار البعث خلقاً جديداً. ونظنّ أنّ الاختلاف في تقرير كيفيّة الاعتقاد سببُه الإجمال في آيات الغيب. فآيات النفخ في الصور جاءت كلّها بصيغة المبنيّ للمجهول (نُفخ، يُنفخ)، وليس فيها وصف للصور ولا ذكر لإسرافيل، وهذا الإجمال باب إلى

---

(١) **الكليني**، ٣/ ٢٥١.

(٢) طه ٢٠/ ٥٥.

(٣) «وأمّا الصور فهو جمع صورة، لأنّه يقال: صور وصُوَر، كما يقال في جمع السورة: سور وسُوَر. والمعنى في قوله ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ يريد به إحياء الصوَر من الجنّ والإنس وكلّ مصوّر مات في الدنيا، فجعل إنشاء الحياة فيها كالنفخ في الجسم يحرّكه؛ فشبّه الحياة التي تكون فيها حركة الأجسام بالنموّ بالريح التي يتحرّك بها ما جاورها من الأجسام»: المفيد، **العكبرية**، ص ٦٨. وفي هذا الرأي اقتباس من الزيديّة، فقد قال يحيى بن الحسين: «الصور الذي ذكره الرحمان جمع صورة، والصور هي صور المخلوقين أي أبدانهم»، في: أحمد محمود صبحي، **في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين**، بيروت، دار النهضة العربيّة، ط٣، ١٤١١/ ١٩٩١، ٣/ ١٤٩.

الاقتباس والتفسير بالأساطير. وتأويلُ الشيخ المفيد ينكر المشهد الحسّيّ ويلغي الحاجة إلى إسرافيل، إلاّ أنّه لا يُفسّر معنى الصعق الحاصل من النفخ في الصور[1]، ولا يميّز بين النفخة الأولى والنفخة الثانية، ولا يستقيم فيه عودة ضمير المذكّر المفرد في "فيه" على المؤنّث الجمع، أي الصُّوَر[2]. ولا يُظنّ أنّ المفيد كان غافلاً عن هذا الخلل، فلذلك اجتزأ من الآية بما يحتمل تأويلَه، وتخلّص من الحرج بالإغفال.

وسُئل المفيد أيضاً عن آية ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ التي مرّ في الخبر أنّ اللّه يقولها بعد فناء الخلق، قال السائل: «هذا خطاب منه لمعدوم... وكلام المعدوم سفه لا يقع من حكيم، وجوابه لنفسه عن سؤاله المعدوم أو تقريره إيّاه خلاف للحكمة والمعقول»[3]. فأجاب بوجهين:

- **أحدهما** أنّ الآية فيها ﴿يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ﴾ والبروز إشارة إلى موجود لأنّ المعدوم لا يوصف به، فدلّ هذا على أنّ قوله ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ خطاب لموجود. وليس في الآية ما يدلّ على أنّ اللّه هو المتكلّم، وهي تحتمل أنْ يكون المتكلّم ملَكاً مأموراً ويجيبه أهل الموقف. وتحتمل أيضاً أنْ يكون الكلام تقريراً لا استخباراً، والجواب كلام البشر المبعوثين أو الملائكة، أو الملائكة والمكلّفين جميعاً من الإنس والجنّ.
- **وثانيهما** أنّ "اليوم" في قوله: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ هو يوم نزول الآية على الرسول دون المستقبل، فليس فيه تقرير ولا استخبار، وقوله ﴿للهِ الوَاحِدِ القَهَّارِ﴾ تأكيد للدلالة على تفرّد اللّه بالملك عند نزول الخطاب[4].

الوجه الأوّل الذي ينفي محاورة المعدوم في الخطاب الإلهيّ وينزّه اللّه عن التشبيه غايتُه إثبات صفة الحكمة في الأفعال الإلهيّة وتخليص الاعتقاد من المشهد التشبيهيّ النرجسيّ البادي في التغنّي بالذات وتولّي النفخ في الصور بعد موت إسرافيل. فقد جوّز

---

(١) في الآية نفختان: الأولى تصعق والثانية تُحيي. ويستقيم تأويل المفيد متى تعلّق بالنفخة الثانية أي بإحياء من مات، لأنّ النفخ في الصُّوَرِ نتيجتُه إحياؤها. ولا يستقيم إذا تعلّق بالنفخة الأولى لأنّ الصعق معناه الإفناء، والإحياء والإفناء ضدّان لا يجتمعان، ولأنّ هذا التأويل ينتهي إلى أنّ القسم الأوّل من الآية لغو لا طائل منه. فلا معنى للنفخ في صُوَرِ أمواتٍ لصعقها لأنّه لا يمكن إعدام المعدوم. وتخلّص المفيد من هذه المناقضة فقصر كلامه على القسم الثاني من الآية.

(٢) ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ إلاَّ مَنْ شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾ الزمر ٦٨/٣٩.

(٣) المفيد، **العكبرية**، ص ٤٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٢.

المفيد أنْ يكون السائل: ﴿لِمَنِ المُلْكُ اليَوْمَ﴾ ملَكاً مكلَّفاً، والمجيبُ: ﴿للهِ الوَاحِدِ القَهَّارِ﴾ المبعوثين، فلا يكونَ اللّه هو السائلَ المجيبَ النافخَ في الصور كما مرّ في الخبر المنسوب إلى السجّاد. ونظنّ أنّ هذا الجواب ردٌّ على أصحاب الأخبار الذين تقترن الأخرويّات عندهم بالمشاهد الحسيّة. فالنرجسيّة والمشاهد التشبيهيّة الموصوفة في الأخبار ليست في اعتقادهم مناقضة للتنزيه بل هي من تمام الألوهية[1].

والوجه الثاني في كلام المفيد مغالطة سكت فيها عمّا لا يؤيّد تأويله كما فعل في كلامه على النفخ في الصور، فاليوم المقصود في الآية هو يوم القيامة لا يوم نزول الآية[2]. وما ذكره في الوجه الأوّل يجيب عن سؤال السائل[3]، وينفي التصوّر التشبيهيّ الذي لم يُسأل عنه[4]، ونحسب أنّ إضافة الوجه الثاني كانت من مقتضات مقام المجادلة: دفعاً للشُّبه التي يثيرها المخالف وإجابةً عن الأسئلةِ المقارنة للإيمان بالغيب، وردّاً على الاتّجاه التشبيهيّ في الفرقة. وهذا رأي تؤيّده طبيعة الرسالة، فـ**المسائل العكبريّة** من الرسائل التي لم تُنسب فيها الأسئلة إلى أحد من المخالفين. والظاهر منها أنّها جمْع لما شيّده المخالفون وما أحرج أعلام الأتباع لغموضه أو ضعفه أو معارضته لبعض العقائد. فجَمعت أجوبة الشيخ المفيد بين نقض اعتراضات المخالف وكشف حيرة الوليّ ومجادلة الاتّجاهات المخالفة من الفرقة.

وتقوم الأخبار في الحشر، وهو جمع الناس للحساب، على القاعدة نفسها، أي التوسّع الأسطوريّ في النصّ القرآنيّ[5]. فآية ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ﴾[6] قال الصادق في تفسيرها: «تُبدَّل خبزة بيضاء نقيّة يأكل الناس منها حتّى يُفرغ من الحساب.

---

(١) انظر تمسّك المجلسيّ بالأخبار واعتراضه على تأويلات المفيد المذكورة في جوابه المتقدّم: **بحار الأنوار**، ٦/ ١٣٢ http://www.alseraj.net/a-k/hadith/behar/6.pdf .

(٢) بدلالة الآية التي تغافل عنها المفيد. والآيات الثلاث هي: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو العَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلاَقِ يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لاَ يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ، لِمَنِ المُلْكُ اليَوْمَ، للهِ الوَاحِدِ القَهَّارِ اليَوْمَ تُجزَى كُلُّ نَفْسٍ بمَا كَسَبَتْ، لاَ ظُلْمَ اليَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الحِسَابِ﴾ غافر ٤٠/ ١٥ ـ ١٧.

(٣) وهو: هل السؤال في الآية مخاطبةٌ لمعدوم.

(٤) وهو أنْ يكون السؤالُ صادراً عن ملَك مكلّف والجوابُ عن المبعوثين، ولا يكون اللّه هو السائلَ المجيبَ النافخ في الصور.

(٥) تختلف الأخبار في تصوير القيامة، فمنها ما يتوسّع في النصّ القرآنيّ فيذكر تفاصيل كثيرة كما سنبيّن؛ وبعضها ينظم ما جاء مبثوثاً في القرآن، ومن ذلك وصفٌ يُنسب إلى عليّ بن أبي طالب، انظر: شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٥٣.

(٦) إبراهيم ١٤/ ٤٨.

قال له قائل: إنّهم يومئذ لفي شغل عن الأكل والشرب. فقال له: ابن آدم خلق أجوف لا بدّ له من الطعام والشراب، أَهُمْ أشدّ شغلاً أم مَن في النار وقد استغاثوا؟ قال اللّه: ﴿وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالمُهْلِ﴾»[1]. وهذا التأويل من المشترك الأسطوريّ لأنّه يُردّد في المصنّفات السنّيّة أيضاً[2]. والخبر لا يبيّن كيف يستوي الكافر والمؤمن في الأكل من خبزة واحدة، وكيف يستطيع إنسانٌ أنْ يأكل والعرق يلجمه، وكيف يقوى الإنسان بجسد لا بدّ له من الطعام على الوقوف خمسين ألف سنة. هذه الأسئلة لا يلتفت إليها الخبر لأنّه انصرف إلى أمر واحد هو تفسير الغيريّة في الآية: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ﴾. وتدلّ روايات على سخرية بعض الأتباع من هذه التأويلات الأسطوريّة، لكنّ أصواتهم كانت تُقمع[3].

ومن أهمّ الأخبار المميّزة لاعتقاد الاثني عشريّة في الحشر حديث الركبان الأربعة، وقد رواه المتكلّمون والمحدّثون في مصنّفات كثيرة، وفيه أنّه ليس في القيامة غير أربعة ركبان هم الرسول على البراق، والنبيّ صالح على الناقة التي عُقرت، وفاطمة على العضباء، وعليّ «على ناقة من نوق الجنّة زمامها من ياقوت، عليه حلّتان خضراوان»[4]. وهذا المشهد استعادة لمشاهد الدنيا التي يشْرُف فيها الراكبُ الماشيَ،

---

(١) **العيّاشيّ**، ٣/ ٩٤؛ **تفسير القمّي**، ١/ ٣٧٣ ـ ٣٧٤. والآية: الكهف ١٨/ ٢٩.

(٢) انظر ما أورده ابن كثير (٧٧٤/ ١٣٧٣) في شرح ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ﴾ وفيه: «تبدّل الأرض خبزة بيضاء، يأكل المؤمن من تحت قدميه»: **تفسير القرآن العظيم**، كتب هوامشه وضبطه: حسين بن إبراهيم زهران، بيروت، دار الفكر، ط١، ١٤١٩/ ١٩٩٩، ٢/ ٦٠٠ ـ ٦٠٢.

(٣) روى **العيّاشيّ** أنّ الأبرش الكلبيّ قال للباقر: «بلغني أنّك قلت في قول اللّه تبارك وتعالى ؟يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ؟ أنها تُبدّل خبزة؟ فقال أبو جعفر(ع): صدقوا، تبدّل خبزة نقيّة في الموقف يأكلون منها. فضحك الأبرش وقال: أما لهم شغل بما هم فيه عن أكل الخبز؟» فاحتجّ عليه الباقر بأكل أصحاب النار في النار وذكر آيات فسكت الأبرش. ٢/ ٤٢١ ـ ٤٢٢. وروى الكليني أنّ عليّ بن الحسين قال إنّ الكافر يقول وهو محمول على سريره: «ألا تسمعون؟ إنّي أشكو إليكم عدوّ اللّه خدعني وأوردني ثمّ لم يصدرني...»، فقال له ضَمْرَة بن معبد: «يا أبا الحسن، إنْ كان هذا يتكلّم بهذا الكلام يوشك أنْ يثب على أعناق الذين يحملونه»! فقال عليّ بن الحسين: اللّهمّ إنْ كان ضمرة هزأ من حديث رسول اللّه فخذه أَخْذَةَ أَسَفٍ. ثمّ ذكر الخبر أنّ ضمرة مات بعد أربعين يوماً وحضره مولى له، ثمّ عاد من جنازته وقال لعليّ بن الحسين: «وضعت وجهي عليه حين سوّي عليه، فسمعت صوته واللّهِ أعرفه كما كنت أعرفه وهو حيّ يقول: ويلك يا ضمرة بن معبد، اليوم خذلك كلّ خليل، وصار مصيرك إلى الجحيم، فيها مسكنك ومبيتك والمقيل... فقال: عليّ بن الحسين (ع): أسأل اللّه العافية، هذا جزاء من يهزأ من حديث رسول اللّه»: **الكليني**، ٣/ ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٤) الصدوق، **الخصال**، ص ٢٠٤. وانظر أيضاً: الصدوق، **الأمالي**، ص ١٧٢؛ المفيد، **الأمالي**، ص ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣؛ شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ص ٦٠، ٣٩٤. وجاء في خبرٍ ذِكْر حمزة بدل =

ولا نرى فائدة في الاشتغال بتخصيص هؤلاء الأربعة بالركوب، وبإقحام النبيّ صالح والسكوت عن إبراهيم والأئمّة الأحد عشر؛ فهذا التصرّف من أدوات تشكيل المشهد الأخرويّ، وأهمّ مَن في المشهد الأئمّة الاثنا عشر. وقد انتهى خبر الركبان الأربعة في كلّ صيغه بوصف ناقة عليّ وبإظهار شدّة خطره يوم القيامة. فالمقصودُ إثباتُه من المشهد الأسطوريّ هو أنّه لا حشر إلاّ بالإمام، إذْ لا بعث ولا حساب إلاّ به، وأنّ أرض الحشر والحساب ميدان يصول فيه الإمام بشرعيّة لم يَسُدْ بها في الدنيا ويقتصّ فيه ممّن ظلمه. وتتنوّع في مشهد القيامة صور الأئمّة بتنوّع تجاربهم في الدنيا. فعليّ بن أبي طالب يتقدّم الرسول، بيده لواء الحمد، وعلى رأسه التاج، وهو على ناقة..، وهذه صورة أسطوريّة يستعيد فيها عليّ صورة المقاتل البطل كما كان في الدنيا. وللحسين مثال كصورته يوم الطفّ.

روى الصدوق عن الرسول أنّ فاطمة تدعى إلى الجنّة يوم القيامة فتشترط أن تعلم ما صُنع بولدها، «فيقال لها: انظري في قلب القيامة. فتنظر إلى الحسين عليه السلام قائماً وليس عليه رأس، فتصرخ صرخة وأصرخ [أي الرسول] لصراخها وتصرخ الملائكة لصراخنا، فيغضب اللّه عزّ وجلّ لنا عند ذلك، فيأمر ناراً يقال لها هَبْهَبٌ قد أوقد عليها ألف عام حتّى اسودّت، لا يدخلها رَوح أبداً ولا يخرج منها غمّ أبداً. فيقال: التقطي قتلة الحسين وحملة القرآن فتلتقطهم. فإذا صاروا في حوصلتها صهلت وصهلوا بها، وشهقت وشهقوا بها، وزفرت وزفروا بها. فينطقون بألسنة ذَلْقَة طَلْقَة: يا ربّنا فيمَ[1] أوجبت لنا النار قبل عبدة الأوثان؟ فيأتيهم الجواب عن اللّه تعالى: إنّ من علم ليس كمن لا يعلم»[2].

معركة الطفّ من الأحداث التاريخيّة التي اشتدّ توظيفها عند الشيعة قديماً وحديثاً

= فاطمة، وقال عنه الصدوق إنّه حديث غريب: **الخصال**، ص ٢٠٤. ورُويت أخبار أُخَر فيها أنّ الشيعة يحشرون على النوق والنجائب: البرقيّ، **المحاسن**، ص ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

وأمّا المخالف فإنّه يبعث في هيئة قبيحة لا تختلف عن صورة الكافر في أخبار أهل السنّة، إلاّ أنّ سبب تعذيبه هو التكذيب بالولاية. وسنكتفي بخبر واحد اختصاراً. روى المفيد عن الرسول أنّه قال: «الشاكّ في فضل عليّ بن أبي طالب (ع) يُحشر يوم القيامة من قبره وفي عنقه طوق من نار فيه ثلاث مائة شعبة، على كلّ شعبة منها شيطان يكلح في وجهه ويتفل فيه»: **الأمالي**، ص ص ١٤٤ ـ ١٤٥. وقد بيّنّا في مواضع من البحث أنّ الشكّ في الإمام كفر، ورُوي عن جابر بن عبداللّه الأنصاريّ (ت ٧٨هـ) أنّه قال في عليّ: «ذاك خير البشر، لا يشكّ فيه إلاّ كافر»: المفيد، **الإرشاد**، ١/ ٣٩.

(١) في المطبوع: فبما، ولا يستقيم.

(٢) الصدوق، **عقاب الأعمال** (مع **ثواب الأعمال**)، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه: حسين الأعلميّ، منشورات الشريف الرضيّ، ١٤١٨هـ، ص ٢٥٨. وانظر أيضاً: المفيد، **الأمالي**، ص ١٣٠.

لتأجيج الانفعال وتحريك الوجدان وإخراج الفرقة في هيئة الضحيّة وتبرير العقيدة ـ كما في الرجعة مثلاً ـ. ويبدي الخبر توظيفها لتأسيس عقيدة الفرقة في الحشر تأسيساً أسطوريّاً يصبح فيه المحشر ساحة قتال يتجدّد فيها الانتقام من قتلة الحسين[1]، وتُستعمل فيها صورة الإمام الشهيد المبعوث بلا رأس وسيلة لإثارة انفعال اللّه؛ وهو في الاعتبار مالك يوم الدين ولكنّه في الأخبار سريع الانفعال لا يردّ لإمام دعوة ولا شفاعة. وقد مرّت الإشارة إلى هذا الأمر في فصل الرجعة. وتؤكّد صفةُ النار والجسدُ الممثّل بلا رأس ونشرُ الجسم المقتول مرّات أنّ مشهد القيامة مشهد أسطوريّ وإنْ كان أصله استعادة للتجربة الدنيويّة. ومن خصائص هذا المشهد تداخل مراتب القيامة فيه. فالأصل في العقاب أنْ يقع بعد المحاسبة، ويكون في النار بعد المرور على الصراط، ويتولّى ذلك الملائكة؛ إلاّ أنّ قتلة الحسين يُقتلون في أرض المحشر، قبل الحساب، بأيدي الأئمّة وذريّتهم والمثالِ المقطوعِ الرأس.

وأمّا صفةُ النار والعبثُ بقتلة الحسين قتلاً ونشراً وتأجيجُ الانفعال بمشهد فاطمة المفجوعة بابنها المقتول بعد وفاتها فأمور تبيّن كيف يوظّف ادّخار العداوة لتشكيل وجدان الفرقة الجمعيّ، وأهمّ ما يميّزه أنّ العقيدة تنتصب حاجزاً بين الأتباع والمخالف فيصبح بغضه جزءاً من الاعتقاد. ولا يخلو الخبر من الجدل أيضاً، فالتقاط النار حملة القرآن قبل عبدة الأوثان اقتصاصٌ من الذين خذلوه من القرّاء ومحاكمةٌ للذين يدّعون العلم بالكتاب ولا يعرفون فيه حقّ الأئمّة، إلاّ أنّ العموم في عبارة "حملة القرآن" لا يساعد على تعيين مخالف بعينه. ويكاد ينحصر الجدل ههنا في العداوة التي يعيشها الاثنا عشريّ في شعور يؤلّف فيه بين التجربة الماضية والتجربة الموعودة. فالأولى هي

---

(١) روى الصدوق في عقاب قتلة الحسين بن عليّ أحد عشر خبراً، جاء في أحدها أنّ الحسين يأتي ورأسه على يده، ويمثّل اللّه لفاطمة رجلاً في أحسن صورة بلا رأس يخاصم قتلته، ويجمع له اللّه كلّ من قتله وأجهز عليه وشرك في دمه فيقتلهم، ثمّ يُنشرون فيقتلهم عليّ، ثمّ يُنشرون فيقتلهم الحسن، ثمّ يُنشرون فيقتلهم الحسين. قال الصادق: «ثمّ ينشرون فلا يبقى من ذريّتنا أحد إلاّ قتلهم قتلة»: **عقاب الأعمال**، ص ٢٥٧؛ ابن طاووس، **الملهوف**، ص ص ١٨٤ ـ ١٨٥.
وجاء في بعض الأخبار تصوير لعقاب قتلة الحسين في الدنيا. وفي أحدها أنّ رجلاً كان يَسْمُر مع قوم ذكروا الطفّ فقالوا إنّ كلّ الذين شركوا في دم الحسين أصيبوا في أهلهم وأموالهم وأنفسهم، فشهد على نفسه أنّه حضر قتله ولم يصبه شيء يكرهه. «فتغيّر السراج، وكان دهنه نفطاً، فقام إليه ليصلحه فأخذت النار بأصبعه، فنفخها فأخذت بلحيته، فخرج يبادر إلى الماء فألقى نفسه في النهر، وجعلت النار ترفرف على رأسه فإذا أخرجه أحرقته حتّى مات»: **عقاب الأعمال**، ص ٢٥٩. وقد بلغ التخييل الأسطوريّ في هذه الأخبار درجة رفيعة جدّا، إلاّ أنّ اعتبارها أحاديث عن المعصومين أو أخبارا واقعيّة يقتل هذا الجانب الإبداعيّ ويطمس أساساً مهمّاً من أسس عقائد الاثني عشريّة.

ما أصاب الأئمّة من ظلم وما لاقوه من عنت، وأفظعُه ما جرى للحسين، وكلّ هذا يُدرك كما رُوي لا كما حدث. والثانية الانتقام الموعود في الرجعة المنتظرة والآخرة المرجوّة، وكلّ هذا يُدرك كما زخرفته الأخبار. ونرى أنّ أهمّ ما يميّز التأليف بين التجربتين هو الانغماس في الأسطورة والاستسلام للانفعال، ويؤيّد هذا الاستنتاجَ أنّ الأساطير المؤسّسةَ للعقائد المؤجّجةَ للعداوة رُوي الكثير منها في كتب الأمالي التي دوِّن فيها ما كان يمليه علماء الفرقة على أتباعهم في مجالسهم. وهي محشوّة بفضائل الأئمّة وفضائل الشيعة وأساطير الطينة والميثاق والرجعة والبعث واللواء والحوض والجنّة... ويمكّن توثيقُها الجيّد[1] من اعتبارها شهادة على الثقافة التي كان يُلقّنُها الأتباع، فقد كانت تُعقد المجالس للتلقين لا للمناظرة، واستوى فيها المحدّث بالمتكلّم، فلذلك روى المفيد أخبار الطينة في **أماليه**، وهو الذي كرّر في كتبه الكلاميّة نفي الجبر وكفّر القائل به.

٢ـ ٢ ـ الحساب والصراط والعقبات

للصّراط في اعتقادات الصدوق معنيان، قال: «اعتقادنا في الصراط أنّه حقّ، وأنّه جسر جهنّم، وأنّ عليه ممرّ جميع الخلق... والصراط في وجه آخر اسم حجج اللّه، فمن عرفهم في الدنيا وأطاعهم أعطاه اللّه جوازاً على الصراط الذي هو جسر جهنّم يوم القيامة»[2].

الوجه الأوّل تتّفق عليه الفرق الإسلاميّة المقرّة بالبعث والجزاء، والثاني عبارة عن اعتقاد الفرقة أنّ الآخرة لا تكون إلاّ بالإمام[3]. وفسّر المفيد الصراطَ بالطريق، وللطريق معنيان: **أحدهما** أنّه الطريق المؤدّي إلى الصواب، واستشهد بقول عليّ: «أنا صراط اللّه المستقيمُ»، وفسّره بأنّ «معرفته والتمسّك به طريق إلى اللّه سبحانه»، فصراط اللّه هو دين اللّه؛ **والثاني** أنّه «الطريق يوم القيامة إلى الجنّة كالجسر يمرّ عليه الناس»، وذكر أنّ الرسول يقف عن يمينه ويقف عليّ عن شماله، وأنّه لا يعبر إلاّ من معه براءة

---

(١) المجلس يُذكر فيه اليوم والشهر والمكان وسند الرواية.

(٢) الصدوق، **الاعتقادات**، ص ٧٠. وانظر قول الباقر: «نحن الطريق والصراط المستقيم إلى اللّه عزّ وجلّ... ونحن الجسور ونحن القناطر»: شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٩٢٧؛ وانظر أيضاً: **تفسير القمّي**، ١/ ٤١، ٢٢٧.

(٣) وقد روى الصدوق في هذا المعنى حديثا في **الأمالي** هو: «من سرّه أنْ يجوز على الصراط كالريح العاصف ويلج الجنّة بغير حساب فليتولّ وليّي ووصيّي وخليفتي على أهلي وأمّتي عليّ بن أبي طالب. ومن سرّه أنْ يلج النار فليترك ولايته. فوعزّة ربّي وجلاله إنّه لَباب اللّه الذي لا يؤتى إلاّ منه، وإنّه الصراط المستقيم، وإنّه الذي يَسأل اللّهُ عن ولايته يوم القيامة»: ص ٢٣٧.

من عليّ[1]. وهذا ترديد لما قاله الصدوق، ولا خلاف بينهما إلاّ في صفة الصراط. فالصدوق روى أنه «أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف»[2]، وأوّل المفيد هذا الوصف بأنّ قدم الكافر لا تثبت على الصراط يوم القيامة لشدّة ما يصيبه من الهول فيكون كالماشي على شيء أدقّ من الشعرة وأحدّ من السيف[3]. وليس في التأويل ما يميّز **تصحيح** المفيد[4]، إلاّ اجتنابَه المعنى الحسّيّ وتعويله على التأويل الذي يصدّق الخبر ويرسم كيفيّة في الاعتقاد تنكر التجسيم.

وأمّا العقبات فقد ذهب الشيخ الصدوق إلى أنّ اسم كلّ واحدة منها اسم فرض أو أمر أو نهي، فإذا حُبس الإنسان عند واحدة وسئل فأجاب «نجا منها إلى عقبة أخرى. فلا يزال يُدفع من عقبة إلى عقبة، فيُسأل عمّا قصّر فيه من معنى اسمها»، فإن نجا منها جميعاً انتهى إلى جنّة الخلود، وإنْ قصّر عنه عمله ولم تدركه رحمة ربّه «زلّت به قدمه عن العقبة فهوى في نار جهنّم». ثمّ سمّى الصدوق العقبات، فمنها الولاية ومنها الصلاة ومنها الأمانة[5]. ويبدو من هذا الوصف وممّا يرويه الصدوق في القناطر الموضوعة على الصراط[6] اعتقادُه أنّ العقبات حواجز منصوبة يُحبس عندها

---

(١) المفيد، **التصحيح**، ص ص ١٠٨ ـ ١١١؛ وانظر أيضاً: **أوائل المقالات**، ص ٧٩؛ **تفضيل أمير المؤمنين**، ص ٣٠؛ وروى القمّيّ في **تفسيره** أنّ الصادق قال في تفسير ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾: «الطريق ومعرفة الإمام»، وأنّ الصراط المستقيم «هو أمير المؤمنين ومعرفته»: ١/ ٤١. وهو المعنى الأوّل في كلام المفيد. والآية: الفاتحة ١/ ٥.

(٢) الصدوق، **الأمالي**، ص ١٤٩. وفي **تفسير القمّيّ** عن الصادق: «هو أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف، فمنهم من يمرّ عليه مثل البرق، ومنهم من يمرّ عليه مثل عدو الفرس، ومنهم من يمرّ عليه ماشياً، ومنهم من يمرّ حبواً، ومنهم من يمرّ متعلّقاً فتأخذ النار منه شيئاً وتترك شيئاً»: ١/ ٤٢.

(٣) المفيد، **التصحيح**، ص ص ١٠٩ ـ ١١٠. وانظر: عبدالجبّار، **فضل الاعتزال**، ص ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(٤) ذكر الأشعريّ أنّ من المسلمين من قال هو أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف، «وقال قائلون: هو الطريق وليس كما وصفوه بأنّه أحدّ من السيف وأدقّ من الشعر. ولو كان كذلك لاستحال المشي عليه»: **المقالات**، ص ٤٧٢.

(٥) الصدوق، **الاعتقادات**، ص ص ٧١ ـ ٧٢. وانظر: **الكليني**، ٨/ ١٠٤ ـ ١٠٦. وفي بعض الأحاديث ما يدلّ على أنّ الولاية هي العقبة، فمن آمن بها نجا ومن أنكرها هلك: **الكليني**، ١/ ٤٩٠، ٤٩٩: الباب ١٦٥، ح ٤٩، ح ٨٨. ورُوي أيضاً أنّه لا يجوز الصراطَ إلاّ من معه جواز فيه ولاية عليّ: شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٤٣٩. ومن الأخبار التي تبرز التفسير الحسّيّ قول الصادق في وصف الصراط: «ألف سنة صعود، وألف سنة هبوط، وألف سنة حُدَال»: **تفسير القمّيّ**، ١/ ٤١.

(٦) جمع المجلسيّ أخباراً كثيرة في تجسّم الأعمال وفي القناطر والعقبات: **بحار الأنوار**، ٧/ ٥٤ ـ ٥٦. وانتصر للمعنى الحسّيّ وقال في استبعاد تأويلات المفيد للعقبات: «تأويل ظواهر الأخبار بمحض =

الإنسان. وفسّر الشيخ المفيد العقبة بأنّها «تَخلُّص الإنسان من التبعات التي عليه، وليس كما ظنّه الحشويّة من أنّ في الآخرة جبالاً وعقبات يحتاج الإنسان إلى قطعها ماشياً وراكباً»[1]. والمقصود بالحشويّة في **تصحيح الاعتقاد** أصحاب الأخبار من فرقته.

ويستفاد من رأي المفيد في الصراط والعقبات والحساب والميزان[2] وما جاء في مشاهد القيامة أنّه ينكر الإيغال في الإثبات والحسّ ولا يُنكر أخباراً تصوّر مشاهد الحساب تصويراً ماديّاً حسّيّاً يظهر فضل الأئمّة يوم القيامة وإنْ كان بعضها يحتمل التشبيه. وهذا الموقف يمكن تفسيره بما في آي القرآن من إجمال لا يرتفع عنه الغموض إلاّ بالتأويل أو بالخبر المنسوب إلى المعصوم؛ ويمكن تفسير موقفه أيضاً بأنّه

= الاستبعاد بعيد عن الرشاد، ولله الخيرة في معاقبة العاصين من عباده بأيّ وجه أراد»: ٧/ ٥٦ . http://www.alseraj.net/a-k/hadith/behar/7.pdf وانظر أيضاً: **تفسير القمّي**، ٢/ ٤١٨.

(١) المفيد، **التصحيح**، ص ١١٣.

(٢) فسّر المفيد الحساب بالمقابلة بين الأعمال ردّاً على الحشويّة من فرقته الذين فسّروه بالموازنة بين الأعمال، وردّاً على المعتزلة القائلين بالتحابط؛ وفسّر الميزان بالتعديل بين الأعمال والجزاءِ عليها ووضْعِ كلّ جزء في موضعه ردّاً على الحشويّة الذين أثبتوا ميزاناً لَه لسان وكفّتان: المفيد، **التصحيح**، ص ص ١١٤ ـ ١١٥. ورجّحنا ردّ المفيد على أهل الأخبار من فرقته خاصّة لأنّهم أثبتوا صراطاً ممدوداً وميزاناً منصوباً ومشاهد حسّيّة. وكلّ هذا يشاركهم فيه أهل الحديث ولكنّ المفيد كان مشتغلاً بتصحيح اعتقادات فرقته. وما ذكره في تفسير الميزان بالعدل رأي قديم يُنسب إلى الصادق في رواية هشام بن الحكم: «سأل الزنديق أبا عبدالله (ع) فقال: أوليس توزن الأعمال؟ قال: لا، إنّ الأعمال ليست بأجسام وإنّما هي صفة ما عملوا، وإنّما يحتاج إلى وزن الشيء مَن جهل عدد الأشياء ولا يعرف ثقلها وخفّتها، وإنّ اللّه لا يخفى عليه شيء. قال: فما معنى الميزان؟ قال: العدل. قال: فما معناه في كتابه: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾؟ قال: فمن رجح عمله الخير»: المجلسي، **بحار الأنوار**، ٧/ ١٠٧ http://www.alseraj.net/a-k/hadith/behar/7.pdf . والآية: الأعراف ٧/ ٨؛ المؤمنون ٢٣/ ١٠٢. وقارن هذا الخبر بقول القاضي: «ولم يرد اللّهُ تعالى بالميزان إلاّ المعقول منه المتعارف في ما بيننا دون العدل على ما يقوله بعض الناس»: **شرح الأصول الخمسة**، ص ٧٣٥؛ وانظر: **فضل الاعتزال**، ص ٢٠٤. ولم يرجّح المرتضى أحد القولين في الميزان، انظر: **الذخيرة**، ص ص ٥٣١ ـ ٥٣٢.

والخبر الذي نقلناه عن المفيد في المثال الذي يُمثّل للمؤمن فيقوده من قبره عند بعثه إلى الوقوف بين يدي ربّه يبيّن تلوّن مواقفه، فمتى أراد الردّ على الحشويّة من فرقته تعلّق بالتأويل، ومتى احتاج إلى التصوير الحسّيّ نقل من الأخبار ما يتوصّل به إلى غايته، وغايته في خبر المثال (مرّ في ص ٣٧١) صناعة الألفة بين أتباع جاءت روايات كثيرة في اختلافهم وتنابذهم.

وانظر أيضاً في المحاسبة والميزان والصراط وشهادة الجوارح: المرتضى، **الذخيرة**، ص ص ٥٣٠ ـ ٥٣٢؛ شيخ الطائفة، **الاقتصاد**، ص ص ١٣٦ ـ ١٣٧. وانظر عرض مسألة التحابط في: فضل اللّه، **النظريّات الكلاميّة**، ص ص ٢٤٣ ـ ٢٥٠، ٢٦٧.

كان استجابة لحاجة الأتباع إلى تصوّر غيب مستور هو عندهم زمن الانتصاف من المخالفين، فأخبار الحوض واللواء والصراط والركبان الأربعة لم يأت بها القرآن، ولا دليل عليها إلاّ الإمكان العقليّ والخبر المنقول عن المعصوم. والأوّل ليس حجّة لأنّ الجواز العقليّ لا حدود له فنجعله أصلاً تُبنى عليه العقائد، ولو كان الأمر كذلك لجاز اعتقاد كلّ ما جاز في العقل؛ والثاني يمكن الطعن فيه كما طُعن في أخبار كثيرة. فإثباتُ المفيد أخبارَ الحساب انتصار للخبر في موضع لا يغني فيه نظر، وإنكارُه التفسيرَ الحسّيّ جدل للحشويّة بإنكار الإيغال في الحسّ. وقد أشرنا في فصل الرجعة إلى مزج المفيد في احتجاجاته بين الخبر والنظر.

وقد ظلّت مصنّفات العقائد تعيد هذه الأقوال قرناً بعد قرن، ويمكن الاستغناء عن تكرارها بقول النصير في **التجريد**: «وسائر السمعيّات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب مُمكنة دلّ السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها»[1]. ونظنّ أنّ الاشتغال بالاختلافات الكلاميّة في هذه المسائل ليس فيه كبير فائدة مع كثرة ما قيل فيه. فالجدل في الحساب والميزان والصراط لم يتطوّر، ومجرّد الإثبات ردّاً على من أنكر المعاد الجسمانيّ والميزان والحوض واللواء لا يبيّن ما تتميّز به اعتقادات الاثني عشريّة في الأخرويّات. والمهمّ في نظرنا هو الأخبارُ التي تصف مشاهد القيامة، والأساطيرُ التي يروّجها مهندسو العقائد في كيفيّة وقوعها؛ فأهمّ ما يميّز الجدل في الأخرويّات من عقائد الاثني عشريّة هو المنافحة عن كيفيّة الاعتقاد. وسنأخذ من الأخبار الكثيرة ما رأيناه معبّراً عن عقائد الفرقة موضّحاً لمشاهد الحساب.

روى المفيد أنّ الحارث الهمدانيّ سأل عليّ بن أبي طالب ما المقاسمة فقال له: «مقاسمة النار، أقاسمها قسمة صحيحة، أقول: هذا وليّي فاتركيه، وهذا عدوّي فخذيه. ثمّ أخذ أمير المؤمنين (ع) بيد الحارث فقال: يا حارث أخذت بيدك كما أخذ رسول اللّٰه (ص) بيدي فقال لي ـ وقد شكوت إليه حسد قريش والمنافقين لي ـ إنّه إذا كان

(١) الطوسي، **تجريد الاعتقاد**، في: العلاّمة الحلّي، **كشف المراد**، ص ٢٩٧. وأعاد العلاّمة العبارة نفسها في الشرح: «أحوال القيامة من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب أمور ممكنة، وقد أخبر اللّٰه تعالى بوقوعها فيجب التصديق بها»؛ وذكرها في: **مناهج اليقين**، ص ٤٩٥. وانظر أيضاً: الطوسي، **تلخيص المحصّل**، ص ٢٣٣. والمرتضى، **الذخيرة**، ص ص ٥٣٠ ـ ٥٣٢.
ومن باب الإمكان والسمعيّات دخلت الأسطورة في مصنّفات المتكلّمين من علماء الفرقة، فروى شيخ الطائفة عن عليّ أنّ كلّ والٍ يُقام يوم القيامة على حدّ الصراط وتُنشر صحيفته، «فإنْ نجا فبعدله، وإنْ جار انتقض به الصراط انتقاضة تزيل مفاصله حتّى يكون بين كلّ عضو وعضو من أعضائه مسيرة مائة عام»: شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ١٠٠٤.

يوم القيامة أخذتُ بحبل اللّه وبحجزته ـ يعني عصمته من ذي العرش تعالى ـ وأخذت أنت يا عليّ بحجزتي وأخذ ذرّيّتك بحجزتك وأخذ شيعتكم بحجزتكم». ثمّ ذكر له ما يدلّ على أنّهم يصيرون إلى الجنّة[1].

ونُسب إلى الباقر أنّه قال: «إذا كان يوم القيامة، نُصب منبر عن يمين العرش له أربع وعشرون مرقاة، فيأتي عليّ وبيده اللواء حتّى يركبه ويُعرَض الخلق عليه، فمن عرفه دخل الجنّة ومن أنكره دخل النار»[2].

وسيزيَّن عرش الرحمن يوم القيامة «بكلّ زينة» ثمّ يوضع عن يمينه منبر من نور وعن يساره، «ثمّ يؤتى بالحسن والحسين عليهما السلام، فيقوم الحسن على أحدهما والحسين على الآخر، يزيّن الربّ تبارك وتعالى بهما عرشه كما يزيّن المرأةَ قرطاها»[3].

ويزداد التجسيم وضوحاً في خبر آخر ينسب إلى النبيّ، قال فيه: «الحسن والحسين يوم القيامة عن جنبي عرش الرحمن تبارك وتعالى بمنزلة الشفتين من الوجه»[4].

وفي حديث آخر قال فيه: «عليّ أوّل من اتّبعني، وهو أوّل من يصافحني بعد الحقّ»[5].

وجاء في خبر آخر أنّ الناس «يكثر عرقهم ويشتدّ ضجيجهم» في المحشر، «فيشرف الجبّار تبارك وتعالى عليهم من فوق العرش في ظلال من الملائكة»، ويمرّون من عقبة إلى عقبة في هول شديد، ثمّ يدعوهم اللّه إلى الاستعداد للحساب، و«يخلّي سبيلهم، فينطلقون إلى العقبة يكرُد بعضهم بعضاً حتّى ينتهوا إلى العرصة، والجبّارُ تبارك وتعالى على العرش»[6].

---

(١) المفيد، **الأمالي**، ص ص ٣ ـ ٧؛ شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ص ٨٩٢ ـ ٨٩٥؛ البرقيّ، **المحاسن**، ص ص ٢٩١ ـ ٢٩٢. وروى الصدوق حديث الحجزة وفسّر حجزة اللّه بأمر اللّه، ودين اللّه بالنور: **التوحيد**، ص ص ١٦٥ ـ ١٦٦؛ **العيون**، ١/ ١١٥ ـ ١١٦.

(٢) **العياشي**، ٢/ ٢٥٨، ٢٦٠. ورُوي أيضاً أنّ الشيعة يقفون على يمين العرش وأنّهم أقرب الخلق بعد الأئمّة من عرش اللّه يوم القيامة: البرقيّ، **المحاسن**، ص ٢٩٠.

(٣) الصدوق، **الأمالي**، ص ص ٩٨ ـ ٩٩. وفي **العيون**، ٢/ ٦٥: «توضع يوم القيامة منابر حول العرش لشيعتي وشيعة أهل بيتي المخلصين في ولايتنا ويقول اللّه عزّ وجلّ: هلمّوا يا عبادي إليّ لأنشرنّ عليكم كرامتي فقد أُوذيتم في الدنيا». وفي **فضائل الشيعة**: «إنّ عن يمين العرش وعن يسار العرش لرجالاً على منابر من نور تتلألأ وجوهه نوراً»: ص ص ١١ ـ ١٢.

(٤) شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٥٢٤.

(٥) الصدوق، **العيون**، ٢/ ٦٥.

(٦) **الكليني**، ٨/ ١٠٤ ـ ١٠٦.

يُستعمل الأخذ بالحجزة مجازاً في معنى الالتجاء والاعتصام كما فسّره الراوي، إلاّ أنّ المشهد المرسوم في الخبر لا يخلو في نظرنا من التشبيه، أي إنّه يحتمله، ولا شيء يمنع الأولياء من اعتقاده تأثّراً بما في الخبر من ترتيب. ولو أنّ صانع الخبر أراد الاحتياط من الوقوع في التشبيه لقال اعتصمت أو التجأت. وأمّا ما يُدرج فيه (كقول الراوي: يعني عصمته من ذي العرش تعالى) فتعلّقٌ بالمجاز لنفي الفهم اللغويّ المؤدّي إلى التشبيه، وهو نوع من الجدل والتصحيح. فالإدراج زيادة أضافها أحد علماء الفرقة إلى الكلام المنسوب إلى الإمام ليصْرف الأتباع عن معنى ظاهر تتضافر على تأكيده أخبار كثيرة، وليقْطع على المخالفين طرق الاعتراض.

وأهمّ ما يُستفاد من الأخبار الأخرى أنّ ما روته مصنّفات الفرقة في نفي التشبيه والتجسيم يُحبطه ما جاء في وصف مشاهد القيامة. ومن العبث الفرارُ إلى التأويل والتعلّقُ بالمجاز، فاليمين واليسار والمصافحة والزينة والإشراف من فوق العرش علامات على التحيّز والجهة والتمكّن. وليس ربّ الاثني عشريّة ههنا شيئاً لا يُجسّ ولا يُحسّ ولا تدركه الحواسّ الخمس، بل هو متمكّن من عرشه يراقب الناس يتدافعون في المحشر ويكرُد بعضهم بعضاً، ويستمتع بكربهم؛ وله مع ذلك ولع بتزيين عرشه وشغف، كما يفعل عُتاة ملوك الدنيا.

نعم، بعض هذه الأخبار أشدّ إيغالاً في التشبيه والتجسيم[١] من بعض، إلاّ أنّها تشترك جميعاً في تصوير مشاهد القيامة تصويراً حسّياً. ونسبتها إلى أصحاب الأخبار الذين لم يكونوا أهل نظر وتفتيش لا تستقيم، فقد روى بعضَها المفيد وشيخ الطائفة، وهما من محقّقي المتكلّمين. والمتكلّم الذي ينتحل مذهب التنزيه في كتبه الكلاميّة يعلم أنّ هذه الأخبار مفصّلة في مصنّفات أصحاب الحديث، فيلبس جلباب المحدّث في أماليه، ويروي بعضها ويترك بعضاً، ويلقّن الأتباع وصفاً مجملاً ينفذُ إلى الأساطير، فالكلام لا ينفع في وصف الغيب ولا يبلغ مبلغ الأساطير في تحريك الوجدان وتصوير مشهد القيامة تصويراً يتولّى فيها الإمام وظيفة اللّه. فلذلك يخفت الخلاف بين المتكلّمين والمحدّثين في كتب الأمالي، ونعني بالخفوت أنّ المتكلّمين يتساهلون في نقل أخبار لا أثر لها في كتبهم الكلاميّة، بل منها ما ينقض الآراء التي جادلوا عنها. ويخفت أيضاً الخلاف بين الاثني عشريّة وأهل السنّة، فكتب الأمالي فيها روايات كثيرة منقولة بأسانيد سنيّة، ومنها ما هو مرويّ في مصنّفات أهل السنّة. ويمكن

---

(١) لا نهتمّ بحدّ المصطلحين (التشبيه والتجسيم)، ولكن نستعملهما لإبراز المشاهد الحسّية في وصف القيامة.

أنْ نعتبر نقل روايات أهل السنّة من باب مجادلة المخالف بأخباره، ولا سيّما ما جاء منها في فضائل عليّ، وهذا أمر تصرّح به المصنّفات قديماً وحديثاً؛ ولكنْ نظنّ أنّ لهذا التدبير غاية أخرى هي تلقين الأتباع ما يتّفق عليه الفريقان، وتليينُ الاختلاف بترويج المشترك العقديّ. وهذا من صميم الجدل لأنّه يصنعُ مجالاً من الاتّفاق لا بدّ منه لتستقيم التجربة الاجتماعيّة، ويلقّنُ المعتدلَ من الأتباع ما يدفع به حجّة المسرف في العداوة.

ويلفت النظر في مشاهد الحساب أمر آخر هو أنّ اللّه مراقِب يغضب ويفرح ويعلن في خطب يلقيها أنّه المالك الحكم، إلاّ أنّه لا سلطان له. ويرتفع الإمام فيتولّى الوظائف الإلهيّة من غير أنْ يدّعي الألوهيّة، كما مرّ في الرجعة. وسنقتصر على بعض الأحاديث لتبيين هذا الارتفاع.

روى الكليني عن الصادق أنّ نُوحاً هو أوّل من يُدعى يوم القيامة، فيُسأل هل بلّغ، فيقول نعم، فيطالب بالشاهد. فيقول إنّ محمّداً يشهد له ويخرج في طلبه يتخطّى الناس، وهو يومئذ على كثيب من المسك وعليّ معه. فيأتيه ويقصّ عليه ما كان من سؤاله وجوابه، فيقول محمّد: «يا جعفر، يا حمزة، اذهبا واشهدا له أنّه قد بلّغ». قال الصادق: «فجعفر وحمزة هما الشاهدان للأنبياء (ع) بما بلّغوا. فقلتُ [راوي الحديث] جُعلت فداك، فعليّ (ع) أين هو؟ فقال: هو أعظم منزلة من ذلك»[1].

المشهد شبيه بمشاهد المبارزة في الدنيا: يأتي رجل يتخلّل الصفوف، ويقف قائد الجند ويدعو أبطالاً من رجاله إلى الخروج، يسمّيهم بأسمائهم. والظاهر أنّ هذا التصوير من علامات تأثّر أساطير القيامة بتجربة المسلمين، وأنّ هذه المشابهة متّصلة بصورة حمزة وجعفر، فالأوّل بطل بدر وأُحد والثاني بطل مُؤتة ذو الجناحين الطيّار. وفي الخبر بعد هذا ثلاثة جوانب مهمّة:

● **الجانب الأوّل** أنّ حمزة وجعفراً من أهل السابقة والهجرة والجهاد والقرابة من الرسول ولكنّهما ليسا من المعصومين. وشهادتهما للأنبياء بالتبليغ تعني تعظيم القرابة، وهي من شروط الإمامة، إلاّ أنّ شهادة غير المعصوم للمعصوم تخرّب مفهوم العصمة. فكيف تُشترط العصمة في النبيّ في الدنيا ثمّ لا تغني عنه يوم الحساب؟ وكيف يمكن

(١) **الكليني**، ٨/ ٢٦٧. وانظر أيضاً مشهد المساءلة: يُحشر الناس ويمرّون بأهوال القيامة ثمّ ينتهون إلى العرصة «ويشرف الجبّار عليهم وهو على عرشه» ويُدعى القلم فيُسأل ـ وهو يومئذ في صورة الآدميّين ـ هل سطّر في اللوح ما أُلهم؟ ويُسأل اللوح ـ وهو يومئذ في صورة الآدميّين ـ هل سطّر فيه القلم؟ ويُسأل إسرافيل وجبرائيل ومحمّد وعليّ وكلّ إمام وأهل عالَمه: **تفسير القمّي**، ١/ ١٩٨ ـ ٢٠٠.

الثقة بهذا المعصوم الذي لا تُقبل يوم القيامة دعواه بتبليغ دعوته بين يدي الربّ الذي أرسله إلاّ بشهادة غير المعصوم؟

● **والجانب الثاني** أنّ عليّ بن أبي طالب أعظم من أنْ يشهد للأنبياء[1]، وهذا من آثار الغلوّ الذي دخل في عقائد الشيعة الاثني عشريّة وجمد عليه الأتباع. أي إنّ ما يُقال عن تكفير الفرقة الغلاةَ وعن براءة الأئمّة منهم لا يعني تنقية العقائد من آثارهم وإنّما هو شيء اقتضاه الردّ على الخصوم الذين ينسبون الاثني عشريّة إلى غلوّ تشهد به مصنّفات علمائها.

● **والجانب الثالث** أنّ نوحاً يُسأل عمّن يشهد له، ولم يُسَمِّ الخبر السائلَ[2]، هل هو اللّه أم ملَك مفوَّض من قبله يتولّى الحساب. فإنْ كان السائل اللّه، فكيف يسأل عن شيء هو الأعلم به؟ وكيف يكلّم نبيّه بجفاء ويضطرّه إلى أنْ يتخطّى الناس بحثاً عن محمّد؟ ولماذا يمتنع محمّد عن إجابة نوح والذهاب معه للشهادة ويرسل معه رجلين لم يكونا في الدنيا معصومين؟ وكيف يشهدان لما وقع قبل وجودهما بآماد بعيدة؟

يبدو لنا من بناء الخبر أنّ القيامة فيها جهتان تتولّيان الحساب: اللّه الذي هو في الاعتبار مالك يوم الدين؛ والنبيّ محمّد والمعصومون ورجاله المنتخبون من أهل بيته.

فأمّا ذكر اللّه بصيغة المبنيّ للمجهول (في: يُدعى ويُسأل ويُطالب) فحجاب يحول بين الناس وربِّ يوم الدين المكتوب في القرآن، ويصْرفهم تلقاء الجهة التي ستتولّى الحساب حقيقةً. وأمّا ذكرُ الرسول بصيغة المبنيّ للمعلوم (في: فيقول محمّد) وامتناعُ الرسول وعليّ عن الشهادة للأنبياء، فتمييزٌ لهذه الجهة.

وأمّا الرسول فقد جاء في الأخبار أنّه سيكون له يوم القيامة شأن عظيم وغَناء؛

---

(١) انظر تفضيل عليّ في خبر المنادي الذي ينادي يوم القيامة: أين خليفة اللّه في أرضه؟ «فيقوم داود النبيّ (ع). فيأتي النداء من عند اللّه عزّ وجلّ: لسنا إيّاك أردنا وإنْ كنتَ للّه خليفة. ثمّ ينادي ثانية... فيقوم عليّ...» فيقرّه المنادي ثمّ يؤمر من تعلّق بحبله في الدنيا أنْ يتعلّق به في الآخرة، ويدخلون الجنّة: المفيد، **الأمالي**، ص ٢٨٥؛ شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ص ١٠٦ ـ ١٠٧، ١٦١ ـ ١٦٢. ونحسب أنّ الخبر عند واضعه تصحيح لآية: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ﴾ ص ٣٨/ ٢٦. ورُوي عن الرسول أنّه قال: «أتاني جبريل فقال: يا محمّد إنّ ربّك يقول لك: إنّ عليّ بن أبي طالب وصيّك، وخليفتُك على أهلك وأمّتك، والذائد عن حوضك، وهو صاحب لوائك، **يقدُمك إلى الجنّة**»: شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٢٩٦. وانظر أيضاً قول الصادق في فاطمة: «لولا أنّ اللّه تبارك وتعالى خلق أمير المؤمنين (ع) لفاطمة ما كان لها كفؤ على ظهر الأرض من آدم ومن دونه»: **الكليني**، ١/ ٥٣٣.

(٢) جاء بصيغة المبنيّ للمجهول: يُقال له.

وجاء أيضاً أنه سيبكي استدراراً للرحمة[١]؛ وأنّه سيكون محتاجاً إلى عليّ ليقوى به على الحساب[٢].

وأمّا المنتخبون، ومنهم حمزة وجعفر، فنظنّ أنّهم للرسول وعليّ كالملائكة للّه[٣].

وأمّا المعصومون فإمامهم عليّ، ولم نجد في الأخبار أنّه يرقّ ويبكي، بل يأمر وينهى ويلقي في النار من يشاء ويُدخل الجنّة من يريد.

فقد روى الصدوق أنّ عليّ بن أبي طالب سيملك مفاتيح الجنّة والنار، يرسل اللّه رضوان ثمّ مالكاً إلى الرسول فيدفعانها إليه فيقْبلها من ربّه ويشكر ويأمرهما أنْ يدفعاها إلى عليّ، فيأتي عليٌّ ويأخذ بزمام جهنّم فتقول له: «جُزني يا عليّ قد أطفأ نورك لهبي. فيقول لها (ع): قِرّي يا جهنّم، خذي هذا واتركي هذا، خذي هذا عدوّي واتركي هذا وليّي. فلَجهنّمُ يومئذ أشدّ مطاوعة لعليّ (ع) من غلام أحدكم لصاحبه، فإنْ شاء أن يذهبها يمنة وإنْ شاء أنْ يذهبها يسرة»[٤].

لا تبيّن الأخبار كيف يطفئ نورُ عليّ لهبَ النار ولا يطفئه نورُ اللّه، ونور الإمام قبس منه؛ وكيف يُسْلم اللّه عباده إليه يتصرّف في مصيرهم بهواه؛ وكيف يظلّ عليّ ثابتاً لا يغيّره لهب النار وعذابُها، وكلُّ من رآها كلح وقطّب حتّى إنّ مالكاً خازنها يخاطبه الرسول متعجّباً من قبح منظره عندما يأتيه بمقاليد النار: «السلام عليك أيّها الملَك، من أنت؟ فما أقبح وجهك وأنكر رؤيتك»[٥]! وكلّ ما تبديه الروايات هو

---

(١) وسنذكر الخبر في ص ٣٨٩، وص ٣٩٦.

(٢) الرسول: «أُعطيت في عليّ خمساً. أمّا واحدة فيواري عورتي، وأمّا الثانية فيقضي ديني، وأمّا الثالثة فهو متكأ لي يوم القيامة في طول الموقف...»: الصدوق، **الخصال**، ص ٢٩٥.

(٣) تدلّ على هذا الافتراض روايات منها حديث الرسول أنّه نام بالأبطح فنزل عليه جبريل وميكائيل وإسرافيل، فرفع رأسه فسمع إسرافيل يقول لجبريل: «إلى أيّ الأربعة بُعثتَ وبعثنا معك؟... فركض برجله فقال: إلى هذا، وهو محمّد سيّد النبيّين. ثمّ قال: من هذا الآخر؟ قال: هذا أخوه ووصيّه وابن عمّه، وهو سيّد الوصيّين؛ ثم قال: فمن الآخر؟ قال: جعفر بن أبي طالب، له جناحان خضيبان يطير بهما في الجنّة. ثم قال: فمن الآخر؟ قال: عمّه حمزة، وهو سيّد الشهداء يوم القيامة»: شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٩٩٨؛ **تفسير القمّي**، ١/ ٤٠٤؛ ٢/ ٣٢٦. ويتكرّر الثناء على جعفر وحمزة في روايات الاثني عشريّة، وفي بعضها أنّ قرابتهما من عليّ بن أبي طالب كانت من مناقبه: **الكليني**، ٨/ ٤٩ ـ ٥٠؛ الصدوق، **الخصال**، ص ٥٥١، ٥٥٥.

(٤) الصدوق، **الأمالي**، ص ١٠٣.

(٥) الصدوق، **الأمالي**، ص ١٠٣؛ **علل الشرائع**، ١٦٦؛ **تفسير القمّي**، ٢/ ٣٠١ ـ ٣٠٢؛ **بحار الأنوار**، ٧/ ١٤١ : http://www.alseraj.net/a-k/hadith/behar/7.pdf .

عقيدة المقاسمة، وهي أنّ عليّاً سيقاسم النار يوم القيامة، فيأمرها بترك أوليائه، ويأذن لها في التقاط أعدائه، أو يلقيهم فيها[1]. والغرض الثابت في هذه الأخبار هو شدّةُ الرفق بالأتباع ومحاسبتُهم على الحبّ والولاية لا على الامتثال للأوامر الشرعيّة[2]؛ وشدّةُ التنكيل بالمخالف وتنويعُ عذابه.

ونحسب أنّ المقاسمة من أهمّ المراتب في تأليه عليّ يوم القيامة، فبعض الأخبار يحفظ للّه دوراً يبدو في دعوته عليّاً إلى التصرّف في مصير أهل الموقف، وبعضها يُغفل هذا الدور فيبدو عليّ ربّاً لا يعلن ربوبيّته. ويتدحرج الربّ في أخبار أُخَر عن موقعه فيصبح كالمربوب للأئمّة. عن سماعة قال: «كنت قاعداً مع أبي الحسن الأوّل عليه السلام [موسى الكاظم] والناس في الطواف في جوف الليل، فقال: يا سماعة، إلينا إياب هذا الخلق وعلينا حسابهم. فما كان لهم من ذنب بينهم وبين اللّه عزّ وجلّ حتّمنا على اللّه في تركه فأجابنا إليه. وما كان بينهم وبين الناس استوهبناه منهم وأجابوا

(١) ـ عليّ: «أنا قسيم اللّه بين الجنّة والنار»: **الكليني**، ١/ ٢٥٢ ٢٥٤ (في ثلاثة أحاديث)؛ الصدوق، **علل الشرائع**، ص ١٦٤.
ـ عليّ: «أنا قسيم الجنّة والنار، أقول: هذا وليّي دعيه وهذا عدوّي خُذيه»: شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٨٩٧.
ـ الرسول: «يقول اللّه تعالى يوم القيامة لي ولعليّ بن أبي طالب أدخلا الجنّة من أحبّكما وأدخلا النار من أبغضكما، وذلك قوله: ﴿أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ﴾ [ق ٥٠/ ٢٤]: شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٤٣٩؛ ابن شاذان، **مائة منقبة**، ص ص ٧٣ ـ ٧٤؛ **تفسير القمّي**، ٢/ ٣٠٠.
ـ الرسول لعليّ: «أنت قسيم الجنّة والنار»: الصدوق، **الأمالي**، ص ٤٨.
ـ الرسول: عليّ «قسيم الجنّة والنار»: المفيد، **تفضيل أمير المؤمنين**، ص ٢٩.
ـ وروى الصدوق في **الأمالي** أيضاً أنّ عليّاً يُدعى يوم القيامة إلى إدخال من يحبّه الجنّة ومن يعاديه النار: ص ٢٩٥؛ وأنّه يُنصَب له كرسيّ الكرامة فيجلس عليه ويأمر بشيعته إلى الجنّة وبأعدائه إلى النار: ص ٥٣٣.
ـ الرسول لعليّ: «كيف بك يا عليّ إذا وقفت على شفير جهنّم، وقد مدّ الصراط وقيل للناس: جوزوا، وقلتَ لجهنّم: هذا لي وهذا لك»: المفيد، **الأمالي**، ص ٣٢٨؛ شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ١٥٧.
ـ الرسول: «إذا كان يوم القيامة أقف أنا وعليّ على الصراط وبيد كلّ واحد منّا سيف، فلا يمرّ أحد من خلق اللّه إلاّ سألناه عن ولاية عليّ، فمن كان معه شيء منها نجا وفاز وإلاّ ضربنا عنقه وألقيناه في النار»: المجلسي، **بحار الأنوار**، ٧/ ١٤٣ http://www.alseraj.net/a-k/hadith/behar/7.pdf .
ـ وانظر أيضاً: الصفّار، **بصائر الدرجات**، ص ص ٤٣٤ ـ ٤٣٨.

(٢) جبريل يخاطب الرسول: «يا محمّد، اللّه الأعلى يقرأ عليكما السلام، وقال: محمّد نبيّ رحمتي وعليّ مقيم حجّتي، لا أعذّب من والاه وإن عصاني ولا أرحم من عاداه وإن أطاعني»: الصدوق، **الخصال**، ص ٥٨٣.

إلى ذلك، وعوّضهم اللّه عزّ وجلّ»[١].

الحديث شرح لآية من سورة الغاشية[٢]، وفيه تحوّل في مرتبة الأئمّة واللّه: منهم التحتيم ومنه التسليم، ونكاد نقول إنّ اللّه يصبح يوم القيامة في مرتبة من مراتب الأئمّة فيتوجّه إليه الأمر والنهي والثناء أيضاً. وعبارة "عزّ وجلّ" ثناء من الإمام الربّ على الإله المطيع، أي إنّها في الخبر ثمنُ الطاعة لا عبارة تذلّلٍ واعتراف بأنّ العزّة للّه جميعاً. فأيّ عزّ وأيّ جلال لربّ يكلّف الناس ويرسل إليهم الرسل ويعدهم ويحذّرهم، فإذا جاء يوم الحساب فوّض حسابهم إلى بشر يحتّمون عليه فيجيب، ويستوهبونه فيهب[٣]، واستعمل مع ذلك الحيلة ليُدخِل الشيعة الجنّة. فقد سئل الباقر عن آية: ﴿فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ، وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ فقال: «يُؤتى بالمؤمن المذنب يوم القيامة حتّى يُقام بموقف الحساب، فيكون اللّه تعالى هو الذي يتولّى حسابه، لا يُطلع على حسابه أحداً من الناس. فيعرّفه ذنوبه حتّى إذا أقرّ بسيّئاته قال اللّه عزّ وجلّ للكتبة: بدّلوها حسنات وأظهروها للناس. فيقول الناس حينئذ: أما كان لهذا العبد سيّئة واحدة؟ ثمّ يأمر اللّه... به إلى الجنّة»[٤]. فإن كان اللّه هو مالك

---

(١) **الكليني**، ٨/ ١٦٢. وانظر أيضاً: الصادق لزيد الشحّام: «إلينا الصراط وإلينا الميزان وإلينا حساب شيعتنا، واللّه لأنا لكم أرحم من أحدكم بنفسه، يا زيد كأنّي أنظر إليك في درجتك من الجنّة ورفيقك فيها الحارث بن المغيرة النصريّ»: **الكشّي**، ص ٣٣٧. وانظر أيضاً "حديث الناس يوم القيامة" في **روضة الكافي**، وفيه قال الباقر: «يُدفع إلينا الحساب فنحن واللّهِ ندخل أهل الجنّة الجنّة وأهل النار النار، ثمّ يُدعى بالنبيّين (ع) فيُقامون صفّين عند عرش اللّه عزّ وجلّ حتّى نفرغ من حساب الناس»: **الكليني**، ٨/ ١٥٩.

(٢) ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾ الغاشية ٨٨/ ٢٥ ـ ٢٦.

(٣) عن الباقر أنّ الرسول يبكي يوم القيامة إشفاقاً على شيعة عليّ من النار، «فيقول اللّه عزّ وجلّ: إنّي قد وهبتهم لك، وصفحت لك عن ذنوبهم...»: المفيد، **الأمالي**، ص ٢٩١؛ **تفسير القمّي**، ٢/ ٣٨. ونُسبت إلى الأئمّة أخبار في أنّ اللّه وهب لهم بعض أتباعهم، انظر قول الرضا: «إنّي استوهبت عمّاراً الساباطيّ من ربّي فوهبه لي»: **الكشّي**، ص ٤٠٦.

(٤) المفيد، **الأمالي**، ص ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩. وفي آخر الخبر أنّ الآية في المذنبين من الشيعة. والآية: الفرقان ٢٥/ ٧٠. وذُكرت الآية في خبر آخر عن عليّ بن أبي طالب يثبت فيه المغفرة والجنّة لكلّ وليّ وإنْ كان مذنباً: المفيد، **الاختصاص**، ص ٦٦. ورُوي أيضاً أنّ اللّه يكرم شباب الشيعة في الآخرة ويستحي من الكهول في حديث طويل كان الصادق يعدّد فيه ما خصّ به الشيعة والسائل يستزيده حتّى قال له في آخره: «ليس على فطرة الإسلام غيرنا وغير شيعتنا، وسائر الناس من ذلك برآء. فهل شفيتك يا أبا محمّد؟»: المفيد، **الاختصاص**، ص ص ١٠٤ ـ ١٠٧؛ الصدوق، **فضائل الشيعة**، ص ص ٢٠ ـ ٢٤. ورُوي أيضاً أنّ الرسول قال لعليّ: «إنّ للّه ملائكة يهدمون سيّئات شيعتنا كما يهدم القدومُ البنيانَ»: شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٢٩٦؛ وفي رواية الصدوق: «إنّ اللّه =

يوم الدين فلماذا يستخفي من الناس؟ وإن كان عادلاً فلماذا يزوّر صحف العباد؟ وما الحاجة إلى شفاعة الرسول والأئمّة عند ربّ يحتال ليُدخل مذنبي الشيعة الجنّة؟ وكيف تُقبل توبة هؤلاء بإقرارهم بذنوبهم في الآخرة وهي ليست بدار تكليف عند المفيد راوي الخبر؟

الفرار إلى المجاز لتأويل هذه الأخبار لا يغني، فالحرص على تصوير كلّ مشاهد القيامة تصويراً حسّياً يعني أنّ مهندسي العقيدة أرادوا تثبيت العقائد الأخرويّة بهذا الوصف، وأنّ المقصود هو إقرار ظاهر التشبيه والتأليه. ولو أنّهم أرادوا غير هذا لَظَلّ اللّه منزّهاً عن الجسم والصورة والخضوع للبشر كما وصفوه في العقائد الكلاميّة، ولكانت الأخبار المجازيّة معدودة. ولا شكّ في أنّ هذه الأخبار تثبت مكانة الإمام ومركزيّة الإمامة ولكنّها تؤكّد أنّ عقائد الاثني عشريّة في الأخرويّات من أشدّ عقائد الفرقة خوراً، وأنّها تناقض ما قرّره المتكلّمون وجادلوا عنه وحكموا بكفر مخالفه.

٢ ـ ٣ ـ الشفاعة

أبرز ما في الكلام الإماميّ في الشفاعة الخلافُ بين الاثني عشريّة والخوارج والمعتزلة خاصّة. فالفرقة تُثبت الشفاعة لأهل الكبائر من المؤمنين، وهذا اعتقاد مؤسّس على أصل الإمامة. وترى المعتزلة أنّ الشفاعة للمؤمنين، ومعناها عندهم زيادة الدرجات لا إسقاط السيّئات، وهذا اعتقاد قائم على أصل الوعد والوعيد[1].

ونرى أنّ الأخبار المرويّة في كيفيّة حصول الشفاعة هي المبيّنة لاعتقاد الفرقة وإنْ

= وملائكته يهدمون...»: **فضائل الشيعة**، ص ١١؛ وانظر أيضاً: البرقيّ، **المحاسن**، ص ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤؛ **تفسير القمّي**، ٢/ ٩٣.

(١) لا نرى فائدة في إعادة الكلام على اختلاف الاثني عشريّة والمعتزلة في الشفاعة، انظر مثلاً: المنّاعي، **أصول العقيدة**، ص ص ٣٤٣ ـ ٣٥٨؛ فضل اللّه، **النظريّات الكلاميّة**، ص ص ٢٥٤ ـ ٢٦٢. وانظر الردود على المعتزلة والخوارج في الشفاعة: المفيد، **السرويّة**: المسألة الحادية عشرة: أصحاب الكبائر، ص ص ٩٦ ـ ١٠١؛ المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ص ٧٨ ـ ٨١؛ **الذخيرة**، ص ص ٥٠٤ ـ ٥٢٤، (باب الكلام في الوعيد السمعيّ، وما يتعلّق منه بالشفاعة خاصّة: ص ص ٥٠٤ ـ ٥١٠)؛ شيخ الطائفة، **الاقتصاد**، ص ص ١٢٦ ـ ١٣٥. وعند المعتزلة وأهل السنّة: عبدالجبّار، **فضل الاعتزال**، ٢٠٧ ـ ٢٠٨؛ الرازيّ، **الشفاعة العظمى في يوم القيامة**، تح. أحمد حجازي أحمد السقّا، المكتبة الأزهريّة للتراث، ط١، ١٤٠٩/ ١٩٨٩.

وانظر أيضاً: كمال الحيدريّ، **الشفاعة: بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها**، دار فراقد للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤؛ الموسويّ، **التشيع**، ص ص ٢٥٤/ ٢٥٧؛ العامليّ، **الإلهيّات**، ٤/ ٣٣٧ ـ ٣٦٢.

كان الرأي الكلاميّ هو أساس العقيدة النظريّ. وبين الأخبار تفاوت في عرض مشهد الشفاعة، إلاّ أنّها تشترك في تسمية الشافعين، وتعيين الذين تنالهم الشفاعة، وتصوير كيفيّة حصولها. ونعني بالاشتراك أنّ هذه الأغراض الثلاثة بارزة في أحاديث الأئمّة لا أنّها ثابتة في كلّ حديث.

ومن الأخبار التي تفصّل مشهد الشفاعة حديث نسبه العيّاشيّ إلى الصادق، فقال إنّ الخلائق يلجمهم العرق في صعيد الحشر فيقولون: «ليت اللّه يحكم بيننا ولو إلى النار»، ثمّ يأتون آدم فيطلبون إليه أنْ يسأل ربّه الحكم بين الناس ولو إلى النار، فيعتذر ويدلّهم على نوح، فيعتذر ويرسلهم إلى إبراهيم، فيعتذر ويبْعَثُهم إلى موسى، فيعتذر ويهديهم إلى محمّد. «فيأتونه... فيقولون: يا محمّد سلْ ربّك أن يحكم بيننا ولو إلى النار... فيقول: نعم، أنا صاحبكم. فيأتي دار الرحمن، وهي عدن، وإنّ بابها سعته بعد ما بين المشرق والمغرب. فيحرّك حلقة من الحلق، فيقال: من هذا؟ وهو أعلم به. فيقول: أنا محمّد. فيقال: افتحوا له. فيفتح له. قال [أي محمّد]: فإذا نظرت إلى ربّي مجّدته تمجيداً لم يمجّده أحد قبلي»، ثمّ يسجد فيُدعى إلى رفع رأسه وسؤال حاجته ويُمنح الشفاعة، فيرفع رأسه ثمّ يعود إلى التمجيد والسجود حتّى يفعل ذلك ثلاث مرّات، ثمّ يقول: «ربّ احكم بين عبادك ولو إلى النار. فيقول: نعم يا محمّد». ثمّ يركب محمّد ناقة من ياقوت أحمر وإبراهيم على مثلها وعليّ بينهما على مثلها، ثمّ يُدعى كلّ قوم إلى اتّباع من كانوا يتولّون في الدنيا، فـ«يقوم كلّ شيطان أضلّ فرقة فيتبعونه إلى النار، حتّى تبقى هذه الأمّة»، فتُعاد الدعوة إلى أنْ يتبع كلّ فريق وليّه في الدنيا «فيقوم شيطان فيتبعه من كان يتولاّه، ثمّ يقوم شيطان فيتبعه من كان يتولاّه، ثمّ يقوم شيطان ثالث فيتبعه من كان يتولاّه، ثمّ يقوم معاوية فيتبعه من كان يتولاّه»، ثمّ يقوم عليّ ويزيد بن معاوية والحسن والحسين ومروان بن الحكم وعليّ بن الحسين والوليد بن عبدالملك ومحمّد بن عليّ، ويتبع كلاًّ من كان يتولاّه. قال: «ثمّ أقوم أنا [أي الصادق] فيتبعني من كان يتولاّني، وكأنّي بكما معي [يعني خيثمة والمفضّل الجعفيّين]، ثمّ يُؤتى بنا فنجلس على عرش ربّنا، ويؤتى بالكتب فتوضع فنشهد على عدوّنا ونشفع لمن كان من شيعتنا مرهقاً»[1].

تفضيل محمّد وتخصيصه بالقدرة على الشفاعة في موضع لا يغني فيه من سبقه من الأنبياء يبرّره أنّ أفضل الأنبياء في الدنيا أفضلهم في الآخرة، وكلّ ذلك قائم على الاصطفاء الإلهيّ، وليس هذا التفضيل شيئاً تنفرد به الاثنا عشريّة فقد روى مثله أهلُ

---

(١) **العيّاشي**، ٣/ ٧٣ ـ ٧٦. ورواه أيضاً في روايات أُخَر متشابهة: ص ص ٧٧ ـ ٧٩.

السنّة[١]. ويميّز الخبرَ في الرواية الاثني عشريّة ثلاثة أمور.

● **الأمر الأوّل** أنّ الخبر يجادل كلّ الذين صحّحوا خلافة الثلاثة ومنهم أهل السنّة والزيديّة وكثير من المعتزلة، والذين جعلوا ترتيب الخلفاء الأربعة في الفضل كترتيبهم في الخلافة، والذين ثبّتوا الحكم الأمويّ، وكلّ المخالفين المنكرين للإمامة. ويبدو الجدل في جعل أبي بكر وعمر وعثمان والأمويّين شياطين يهدون إلى النار[٢]، وفي شهادة الأئمّة على أعدائهم وتخليصهم أتباعَهم بالشفاعة. ولجعل الثلاثة شياطين في الآخرة أثر في تشكيل عقيدة الأتباع الذين يتصوّرون مشهد الحساب ويعتقدون أنّ المخالف شيطان حقّاً. وهو انتقامٌ معجّل في الاعتقاد قبل الانتقام المؤجّل في الرجعة والمعاد، وتخويفٌ للأتباع من الركون إلى المبعوث من قبره شيطاناً أو قرداً أو خنزيراً، وسخريةٌ ممّن يُعدّ في الدنيا علَماً كبيراً ثمّ يُحشر إلى النار حقيراً. وفي هذا التصوير ردّ على الساخرين من عقائد الفرقة، وقد مرّت من سخريتهم أمثلة.

● **والأمر الثاني** أنّ الخبر مشهد تجسيميّ يُثْبت الحيّز[٣] والمقابلة في قوله: «دار الرحمن، ونظرت إلى ربّي». وبهذا الإثبات تقوّض الرواية عقيدة الاثني عشريّة في إبطال الرؤية في الآخرة. وفي الخبر مشهد تأليهيّ يبدو في جلوس الأئمّة على عرش ربّهم، والظاهر أنّ المقصود مشاركته الجلوس على عرشه لا مجرّد التشريف بالجلوس على عرش يُنسب إلى الربّ كما في عبارة "بيت اللّه وحرم اللّه"[٤]. ولا شيء في الخبر يمنع من هذا الترجيح، بل يؤيّده ما فيه من تجسيم، وما نُسب إلى الربّ من جهل بالطارق عليه بابَه. وأمّا جملة "وهو أعلم به" فلا ذكر لها في رواية أخرى

---

(١) انظر: ابن أبي العزّ الدمشقيّ، **شرح العقيدة الطحاوية**، تح. عبداللّه بن عبدالمحسن التركيّ وشعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ط١، ١٤٠٨/١٩٨٧، ١/ ٢٩١ ـ ٢٩٢؛ وانظر أيضاً: الترمذيّ، **السنن**، تح. صدقي محمّد جميل العطّار، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤/ ١٩٩٤، ٤/ ١٩٦ ـ ١٩٧.

(٢) سنذكر بعد قليل روايات أُخَر في مصير أعداء الاثني عشريّة من أعلام المسلمين.

(٣) انظر أيضاً في إثبات الجهة والتحيّز خبر نزول إسرافيل على الرسول وجبرائيلُ جالس عنده، وممّا قاله جبرائيل: «هذا إسرافيل حاجب الربّ... أما رأيته كلّما ارتفع صغر، إنّه ليس شيء يدنو من الربّ إلاّ صغر لعظمته، إنّ هذا حاجب الربّ وأقرب خلق اللّه منه... إنّه لأدنى خلق الرحمن منه، وبينه وبينه سبعون حجاباً من نور»: **تفسير القمّيّ**، ١/ ٤١٨.

(٤) جاء في بعض الأخبار أنّ الرسول يقعد في ذروة المنبر المنصوب له يوم القيامة، ويقعد عليّ في المرقاة التي تلي تلك الذروة، ويجلس الأنبياء دونهما. وليس في هذا الخبر ذكر لعرش الربّ ولكنّ تأخير الأنبياء عن مرتبة عليّ يشير إلى أنّ له صلة بالغلوّ: المفيد، **تفضيل أمير المؤمنين**، ص ص ٢٩ ـ ٣٠.

أوردها العيّاشيّ بعد هذا الخبر، ونحسب أنّها أدرِجت في الخبر لتحفظ على اللّه بعض ألوهيّته.

ونرى أنّ التجسيم يبرّره تصوير مشهد الحساب. فاجتماع الخلق في أرض المحشر، وإشراف اللّه على محاسبة الناس، ووقوف بعض الناجين في ظلّ العرش[1]، ومدّ الصراط فوق النار، وقيام الملائكة على أبواب الجنّة... كلّ هذا يقتضي تصوّر مشهد القيامة في مكان له حدود وإنْ كان مترامي الأطراف، أي إنّ التجسيم من مقتضيات مقام المحاسبة. وفيه مع هذا فرار من تجريد التنزيه. ولا معنى للتعلّق بالمجاز وتقريب عالَم الغيب للأتباع، فالتشبيه والتجسيم يصبحان بالتقادم عقيدة راسخة تقوّيها روايات الحشويّة. ولعلّه يمكن القول إنّ دفاع المتكلّمين عن التنزيه ومصنّفاتُ الفرقة محشوّةٌ بمشاهد الحساب الموغلة في الحسّ يعني أنّ التنزيهَ عقيدة في الدنيا اقتضاها الجدل، والتشبيهَ والتجسيم تجربة في الآخرة اقتضاها التمثيل. فلذلك قلنا في الكلام على صفات اللّه إنّه من مُحال التاريخ في تجارب الفرق وجودُ تنزيه لا تشبيه فيه، وتشبيه لا تنزيه معه، ولكن يتصرّف مهندسو العقائد في اعتقادات الناس بالإعمال والإنساء والتقديم والتأخير والإنكار والتبرير؛ فما يبطل اليوم يجوز غداً، وما يمتنع في الدنيا يرتفع منعه في الآخرة. وسواء نزّه الإنسان أو شبّه فالمقدَّس في هذه العقائد المذهبُ؛ والربُّ فيه شيء يصنعه الإنسان بتدبيره؛ ومواقفُ الحساب مشاهد يشكّلها بإبداعه وتأليفه؛ والجنّةُ أقصى مراتب تعلّق الإنسان بنفسه وبجنسه نرجسيّةً أو إيثاراً؛ والنارُ أبعدُ مراحل التحجّر والانغلاق.

وأمّا التأليه في الخبر، أي تشبّه الأئمّة باللّه، فمن نتائج التشبيه والتجسيم لأنّ دخول اللّه في أحكام المخلوقات بتحيّزه ورؤيته يسقط مفارقته للبشر، ويمكّن الصفوة منهم من الدخول في حكم الآلهة تولّياً للحساب وتصرّفاً في مصير أهل الموقف وجلوساً على عرش العزّة. وقد أشرنا إلى صفة سمّيناها سلبيّة الربّ في الرجعة وبيّنّا كيف يتشبّه القائم باللّه، ومن مظاهر تلك السلبيّة في الآخرة أنّ شفاعة الأئمّة لا تردّ[2]. ومَن علِم في الدنيا أنّ شفاعته لا تردّ في الآخرة وأنّه سيتولّى الحساب فيدخل أولياءه

---

(١) الصدوق، **الخصال**، ص ١٤١؛ **العيّاشيّ**، ١/ ٢٧٩.

(٢) «سئل أبو عبداللّه (ع) عن هذه الآية: ﴿إِلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ [النبأ ٧٨/ ٣٨] فقال: نحن واللّه المأذون لهم يوم القيامة والقائلون. قال [السائل]: جُعلت فداك، ما تقولون؟ قال: نمجّد ربّنا، ونصلّي على نبيّنا (ص) ونشفع لشيعتنا فلا يردّنا ربّنا»: **العيّاشيّ**، ٣/ ١٦٦؛ **الكلينيّ**، ١/ ٥٠٥؛ البرقيّ، **المحاسن**، ص ٢٩٢.

الجنّة ويلقي أعداءه في النار، أمكن أنْ نلحقه بالآلهة بدرجة من الدرجات[1]. نعم، جاء في الخبر أنّ الأئمّة يشفعون بعد إذن اللّه لهم، ولكن تقدّم في خبر آخر أنّهم يحتّمون على اللّه في دخول الشيعة الجنّة، وليس للإذن قيمة مع التحتيم. وأمّا الثناءُ الذي يقدّمه الإمام الشفيع بين يدي شفاعته فظاهره إثبات عبوديّة الأئمّة، وحقيقته ستر التأليه بحجاب التمجيد، لأنّ المُعلِن بألوهيّته أو ألوهيّة إمامه يلحق بالغلاة ويمكّن الخصوم من تكفيره وصرف الناس عنه.

● **والأمر الثالث** أنّ الخبر يسمّي من الشفعاء الرسول والأئمّة، وتسمّي أخبار أُخَر الأنبياء والعلماء والشهداء[2] وفاطمة[3] والشيعة[4] وفقراء الشيعة[5] ومن صام أيّاماً من رجب[6]. ونُسب إلى الصادق أنّه قال: «إذا كان يوم القيامة أقبل سبع قباب من نور،

---

(١) نظنّ أنّ الأخبار الواردة في الغلوّ من أدقّ الشواهد على شدّة الحذق في معاملة الأتباع. فالأخبار بعضها يدعو إلى اعتزال الغلاة، وبعضها يقتبس منهم، وبعضها لا يصرّح بأنّ الأئمّة آلهة ولكن يترك للتأويل مجالاً، فتكاد تَمّحي الحدود بين مقالة الاثني عشريّة ومقالات الغلاة. وسنكتفي هنا بحديث محمّد بن كليب الأسديّ عن أبيه قال: «سألت أبا عبداللّه (ع) عن قول اللّه: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾، [الأنفال ٨/ ١٧] قال: عليّ ناول رسول اللّه (ص) القبضة التي رمى بها»: **العيّاشيّ**، ٢/ ١٨٨. وانظر: ابن شاذان، **مائة منقبة**، ص ٨٥.

(٢) الرسول: «ثلاثة يشفعون إلى اللّه عزّ وجلّ فيشفّعون: الأنبياء، ثمّ العلماء، ثمّ الشهداء»: الصدوق، **الخصال**، ص ١٥٦.

(٣) الصدوق، **الأمالي**، ص ٣٩٣.

(٤) الباقر: «واللّه ليشفعنّ شيعتنا»: **الأصول الستّة عشر**: **أصل عاصم بن حميد الحنّاط**، ص ٢٥؛ الرسول: «إنّ له [الحسين] شيعة يشفعون فيشفّعون»: الصدوق، **الأمالي**، ص ١٢٠؛ الرسول: «إنّ أهل التوحيد ليشفعون فيشفّعون»: الصدوق، **الأمالي**، ص ٢٤٤؛ عليّ: «ويشفع كلّ رجل من شيعتي ومن تولاّني ونصرني وحارب من حاربني بفعل أو قول في سبعين ألفاً من جيرانه وأقربائه»: الصدوق، **الخصال**، ص ٤٠٨؛ الرسول: «أبشروا برجل من أمّتي يقال له أُوَيْس القَرَنيّ فإنّه يشفع لمثل ربيعة ومضر»: **الكشّيّ**، ص ٩٩، وأويس القرني من أصحاب عليّ وقُتل في صفّين؛ الباقر: «إنّ أدنى المؤمنين شفاعة ليشفع لثلاثين إنساناً»: **الكلينيّ**، ٨/ ١٠١. وبقيّة الحديث تؤكّد أنّ المؤمنين هم الشيعة؛ الصادق: «لكلّ مؤمن خمس ساعات يوم القيامة يشفع فيها»: الصدوق، **صفات الشيعة**، ص ٧٨. وانظر أيضاً: **تفسير القمّي**، ٢/ ١٧٧.

(٥) الصادق للفضل بن عبدالملك: «يا فضل، لا تزهدوا في فقراء شيعتنا، فإنّ الفقير منهم ليشفع يوم القيامة في مثل ربيعة ومضر»: شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٨٢. ونحسب أنّ الحديث مواساة للفقراء من الأتباع وتمكين لهم بسلطة رمزيّة، ولا سيّما إذا وُجد في الفرقة من يطردهم. انظر خبر إسحاق ابن عمّار الذي قال فيه: «لمّا كثر مالي أجلست على بابي بوّاباً يردّ عنّي فقراء الشيعة»: **الكشّيّ**، ص ص ٤٠٩ ـ ٤١٠. وانظر في أخبار الشفعاء أيضاً: الحيدريّ، **الشفاعة**، ص ص ٣٠٣ ـ ٣١٠، ٣٣٥ ـ ٣٥١.

(٦) الرضا: «من صام يوماً في وسطه شفع في مثل ربيعة ومضر، ومن صام يوماً في آخره جعله اللّه عزّ =

يواقيت خضر وبيض، في كلّ قبّة إمام دهره، قد احتفّ به أهل دهره برّها وفاجرها حتّى يقفوا بباب الجنّة، فيطّلع أوّلها صاحب قبّة اطّلاعة فيميّز أهل ولايته وعدوّه، ثمّ يقبل على عدوّه فيقول: أنتم الذين أقسمتم لا ينالهم اللّه برحمة، ادخلوا الجنّة لا خوف عليكم اليوم... فإذا نظر أهل القبّة الثانية إلى قلّة من يدخل الجنّة وكثرة من يدخل النار خافوا ألاّ يدخلوها...»[1].

ظاهر الحديث أنّ الأئمّة سبعة، وربّما كان من الروايات التي تداولها أسلاف الاثني عشريّة قبل اكتمال عدد الأئمّة، أو من أحاديث الواقفة التي وقفت على الإمام السابع موسى الكاظم[2]. وهو من العلامات على أنّ الشفاعة كانت أمنية وُعد بها الأتباع في كلّ عصر لتثبيت إمامة كلّ إمام، فتخصيص كلّ إمام بالشفاعة لأهل دهره معناه أنّ شفاعة غيره لا تنفع، وليس للوليّ إلاّ الإخلاص لإمامه في الدنيا ليكون من أهل شفاعته في الآخرة. وهذا التدبير يشبه ما ذكرناه عن نعيم القبر وعذابه، فالشفاعة وجهها الأوّل تعليل للأتباع بحسن المنقلب، ووجهها الثاني تخويف من التفريط في عروة النجاة، ونتيجتها صناعةُ العجز والعبوديّة، والتصرّفُ في الاجتماع بالتخويف من رعب المصير.

ورُوي عن الباقر أنّه قال: «إنّ الكفّار والمشركين يعيّرون أهل التوحيد في النار، ويقولون: ما نرى توحيدكم أغنى عنكم شيئاً، وما نحن وأنتم إلاّ سواء. قال: فيأنف الربّ تعالى» ثمّ يدعو الملائكة إلى الشفاعة، ثمّ النبيّين، ثمّ المؤمنين، ويقول: «أنا

= وجلّ من ملوك الجنّة وشفّعه في أبيه وأمّه وابنه وابنته وأخته وأخيه وعمّه وعمّته وخاله وخالته ومعارفه وجيرانه، وإنْ كان فيهم مستوجباً [مستوجبٌ] للنار»: الصدوق، **العيون**، ١/ ٢٦١. وروي أيضاً أنّ «من صبر على الظلم فكظم غيظه واحتسب وعفا كان ممّن يدخله اللّه الجنّة وشفع في مثل ربيعة ومضر»: الصدوق، **صفات الشيعة**، ص ٧٦.

(١) **العياشي**، ٢/ ١٤٨ ـ ١٤٩. وفي الخبر اقتباس من الأعراف ٧/ ٤٩: ﴿أَهَؤُلاَءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لاَ يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لاَ خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلاَ أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾.

(٢) هذا التأويل تؤيّده شواهد كثيرة منثورة في التفاسير، ومنها أنّ الصادق فسّر آية ﴿كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ﴾ بقوله: «الحبّة فاطمة (ص) والسبع السنابل سبعة من ولدها سابعهم قائمهم». فسئل عن الحسن فقال: «إنّ الحسن إمام من اللّه مفترض طاعته، ولكن ليس من السنابل السبعة [السبع]، أوّلهم الحسين وآخرهم القائم (ع)»: **العياشي**، ١/ ٢٧١. ولا يخفى أنّ القسم الثاني من الحديث ينقض الأوّل، فمن الحسين إلى القائم عشرة أئمّة، ولا معنى لإخراج الحسن من السنابل المذكورة، ولا وجه لما ذكره المحقّق في الهامش نقلاً عن الحرّ العامليّ الذي جوّز أنْ يكون بدء العدّ من الصادق باعتباره المتكلّم في الحديث. ويستقيم العدد إذا عددنا من عليّ بن أبي طالب إلى الكاظم، وهذا هو قول الواقفة التي ادّعت أنّ الكاظم هو القائم كما بيّناه في فصل الغيبة. والمهمّ من كلّ هذا أنّ مسألة العدد لم تُحسم إلاّ بعد صناعة سلسلة الأئمّة وتثبيت الاثني عشر.

أرحم الراحمين، اَخرُجوا برحمتي كما يخرج الفراش... ثمّ قال أبو جعفر: ثمّ مُدّت العمد، وأُوصدت عليهم، وكان واللّه الخلود»[1].

ينسب الحديثُ الأمرَ بالشفاعة إلى اللّه غضباً لأهل التوحيد، وجاء في أحاديث أُخَر أنّ الرسول يشفع لشيعة عليّ إذا سيقوا إلى النار[2]، وأنّ أهل التوحيد يشفعون فيشفَّعون، ويحاجّ المذنبون من المؤمنين اللّه يوم القيامة فيدخلهم الجنّة[3]، وأنّ عبداً يمكث في النار سبعين خريفاً ثمّ يتوسّل بمحمّد وآله فيخرجه اللّه منها ويدخله الجنّة[4].

يجمع بين أكثر الأخبار أنّ الشفاعة موقف انفعاليّ يقترن عند اللّه بالغضب والأنفة، وعند الرسول بالرقّة والشفقة، وعند الأئمّة بالميل إلى الشيعة ومحاسبة الناس بالهوى. ونحسب أنّ الإجمال في عبارة القرآن عن الشفاعة من أسباب تنوّع انفعالاتِ الشفعاء واختلاف كيفيّاتِ وقوع الشفاعة وأوقاتِ حصولها، فقد اغتنم مهندسو العقيدة هذا الإجمال فجعلوا حبّ آل البيت وولاية عليّ محور الشفاعة في الآخرة لتثبيت عقيدة الإمامة.

---

(١) **العيّاشي**، ٣/ ١٧٤.

(٢) الباقر: «إذا رأى رسول اللّه (ص) من يُصرف عنه [عن الحوض] من محبّينا بكى وقال: يا ربّ، شيعة عليّ، يا ربّ، شيعة عليّ. قال [الباقر]: فيبعث اللّه إليه ملكاً فيقول [له]: ما يبكيك يا محمّد؟ قال: وكيف لا أبكي لأناس من شيعة أخي عليّ بن أبي طالب أراهم قد صرفوا تلقاء أصحاب النار... فيقول اللّه... إنّي قد وهبتهم لك... وقبلت شفاعتك فيهم، وأكرمتك بذلك»: المفيد، **الأمالي**، ص ٢٩١؛ شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ص ١١٢ ـ ١١٣. ورُوي أيضاً «أنّ رحم رسول اللّه موصولة في الدنيا والآخرة»، ولكن ليس في الحديث تخصيص لشيعة عليّ: شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ١٥٦، ٤١١.

(٣) الرسول: «إنّ أهل التوحيد ليشفعون فيشفَّعون... [و] إنّه إذا كان يوم القيامة أمر اللّه تبارك وتعالى بقوم ساءت أعمالهم في دار الدنيا إلى النار، فيقولون ربّنا كيف تدخلنا النار وقد كنّا نوحّدك... رحمتك أوسع أم ذنوبنا... إقرارنا بتوحيدك أعظم أم ذنوبنا... فيقول اللّه جلّ جلاله: ملائكتي، وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحبّ إليّ من المقرّين بتوحيدي وأن لا إله غيري، وحقٌّ عليّ أن لا أصلي بالنار أهل توحيدي، أدخلوا عبادي الجنّة»: الصدوق، **الأمالي**، ص ٢٤٤.

(٤) الرسول: «إنّه إذا كان يوم القيامة وسكن أهل الجنة الجنّة وأهل النار النار مكث عبد في النار سبعين خريفاً... ثمّ إنّه يسأل اللّه ... ويناديه...: يا ربّ أسألك بحقّ محمّد وأهل بيته لما رحمتني»... فيدعو اللّه جبريل إلى إخراجه فيقول: «وكيف لي بالهبوط في النار؟ فيقول اللّه...: إنّي قد أمرتها أن تكون عليك برداً وسلاماً... فيقول: يا ربّ فما علمي بموضعه؟ فيقول: إنّه في جبّ من سجّين. فيهبط جبرئيل... إلى النار فيجده معقولاً على وجهه فيخرجه»، ثمّ يجري حوار بين اللّه والعبد يقول اللّه فيه إنّه لم يخرجه منها إلاّ لتوسّله بمحمّد وأهل بيته لأنّه حتّم على نفسه أن يغفر لكلّ من يسأله بحقّهم مغفرةَ ما بينه وبين ربّه. ثمّ يأمر به إلى الجنّة: المفيد، **الأمالي**، ص ص ٢١٨ ـ ٢١٩؛ الصدوق، **ثواب الأعمال**، ص ص ١٨٦ ـ ١٨٧.

وأمّا رواية الصدوق التي لا ذكر فيها لآل البيت[1] فمرويّة عن عكرمة عن ابن عبّاس، ونظنّها مستفادة من "أخبار العامّة"، فروايات أهل السنّة مبثوثة في كتب الأمالي. والمقصود فيها بشفاعة أهل التوحيد هو شفاعة الشيعة الاثني عشريّة خاصّة لأنّ أعمال الناس لا تُقبل إلاّ بشرط الولاية، فمن لم يقل بها كيف يكون شفيعاً للمذنبين؟ والعموم في عبارة "أهل التوحيد" يخصّصه قولُ عليّ: «ويشفع كلّ رجل من شيعتي ومن تولاّني ونصرني وحارب من حاربني بفعل أو قول في سبعين ألفاً من جيرانه وأقربائه». ولافتة للنظر صيغة الخبر، فهي أشبه شيء بصيغة العقود بين البيّعين والمتعاقدين. والموصوفُ في الخبر ولايةٌ مضمونة حاضرة بثمن مؤجّل وفوز مؤمّل، أي شفاعة النسيئة. فأوّل ما يُطلب بهذه الأحاديث هو تثبيتُ سلطة الإمام، وتأييدُ من يمثّله، وتقويةُ الفرقة في الدنيا. وعلى قدر بذل الوليّ التابع في الدنيا يمدّ له إمامه في أمله ويمنّيه بالشفاعة في موقف لن يفزع فيه شيعيّ إلى شيعيّ، فكلّ شيعة الإمام ناجون يوم القيامة بحبّه وشفاعته[2].

والظاهر من هذا أنّ الشفاعة الموصوفة في الأخبار صنفان: شفاعة يجزي بها الأئمّة أتباعهم ومحبّيهم فيدخلونهم الجنّة ويخرجونهم من النار؛ وشفاعة تمنح الوليَّ المخلصَ سلطةً وهميّة ـ أي تُدرك بالوهم ـ فتشعره بأهميّته وتثير في نفسه غرور المتديّن بعقيدته وتنشّطه لفعل الطاعات. ونظنّ أنّ هذا التدبير كان محاربة للغلوّ ولتهاون الأتباع برسوم الدين. والصنفان يشتركان في أنّهما وهميّان إلاّ أنّ الثاني أبعد أثراً في النفس، فهو يتخطّى اعتبار الشفاعة منحة من الإمام يُنقذ بها أولياءه، فيجعلها سلطة يتصرّف بها الوليّ في مصير سبعين ألفاً من جيرانه وأقربائه، وهذا التدبير من الشواهد على تربية الأتباع بالأمانيّ.

وأمّا الناجون بالشفاعة، فهم الشيعة خاصّة[3]؛ ومأوى منكري الولاية

---

(١) «إنّ أهل التوحيد ليشفعون فيشفّعون».

(٢) اللام في "الإمام" للجنس، وجاءت أخبار تسمّي الإمام الشفيع، ومنها: «والقائم شفيعهم يوم القيامة حيث لا يأذن اللّه إلاّ لمن يشاء ويرضى»: ابن شاذان، **مائة منقبة**، ص ٤٨.

(٣) الرسول: «يا عليّ أنا الشفيع لشيعتك غداً إذا قمت المقام المحمود، فبشّرهم بذلك، يا عليّ شيعتك شيعة اللّه وأولياؤك أولياء اللّه وحزبك حزب اللّه، يا عليّ سعِد من تولاّك وشقي من عاداك»: الصدوق، **الأمالي**، ص ص ٢٣ ـ ٢٤؛ الرسول: «الرَّوح والراحة واليسر واليسار... لمن أحبّ عليّاً وائتمّ بالأوصياء من بعده، حقٌّ عليّ أنْ أدخلهم في شفاعتي»: **العيّاشي**، ١/ ٣٠٠ ـ ٣٠١؛ الصادق: «واللّه لنشفعنّ لشيعتنا، واللّه لنشفعنّ لشيعتنا حتّى يقول الناس ﴿فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ وَلاَ صَدِيقٍ حَمِيمٍ﴾» [الشعراء ٢٦/ ١٠٠ ـ ١٠١]: **العيّاشي**، ٣/ ١٣٦؛ وفي **تفسير القمّي**: «لنشفعنّ في المذنبين من شيعتنا»: ٢/ ٩٧؛ الصادق: «إذا كان يوم القيامة نشفع للمذنبين من شيعتنا، فأمّا =

النار[1]. وبهذا التخصيص تضيّق الاثنا عشريّة دلالة قول الرسول: «ادّخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي»[2]، فلذلك قرن الصدوق شفاعة الرسول فيهم بعدم إيذاء ذرّيّته[3]. ويبدو من هذا التخصيص أنّ ما قالته مصنّفات العقائد وردّده الدارسون في اتّفاق أهل السنّة والشيعة الاثني عشريّة على إثبات الشفاعة شيء لا حقيقة له، فظاهر الإثبات يخفي اختلافاً شديداً في كيفيّة وقوع الشفاعة وتسمية الناجين بها وتعيين الشفعاء. نعم، يقول أهل السنّة بشفاعة المؤمنين ـ والأئمّة منهم ـ إلاّ أنّهم لا يوجبون ذلك. وأمّا التحتيم على اللّه فيبالغون في إنكاره. ونرى أنّ تعلّق علماء الاثني عشريّة بظاهر الإثبات كان تدبيراً اقتضته مجادلة المعتزلة المنكرين لتفسير الشفاعة بحطّ الذنوب والإنقاذ من النار، ومجادلةُ الخوارج المكفّرين لمرتكب الكبيرة[4].

= المحسنون فقد نجّاهم اللّه»: الصدوق، **فضائل الشيعة**، ص ٤٢. وفي بعض الأخبار أنّ الرسول قال لعليّ: «تشفع لمحبّينا فتشفّع فيهم»: الصدوق، **العيون**، ١/ ٢٧٢.

(١) «واتّفقت الإماميّة على أنّ من أنكر إمامة أحد الأئمّة وجحد ما أوجبه اللّه من فرض الطاعة فهو كافر ضالّ مستحقّ للخلود في النار»: المفيد، **أوائل المقالات**، ص ٤٤.

(٢) الحلّيّ، **كشف المراد**، ص ٢٨١، ٢٨٢؛ «لكلّ نبيّ دعوة قد دعا بها وقد سأل سؤالاً، وقد خبأت دعوتي لشفاعتي لأمّتي يوم القيامة»: الصدوق، **الخصال**، ص ٢٩. وانظر أيضاً: الترمذيّ، **السنن**، ٤/ ١٩٨.

(٣) «الرسول: «إذا قمت المقام المحمود تشفّعت في أصحاب الكبائر من أمّتي فيشفّعني اللّه فيهم، واللّه لا تشفّعت في من آذى ذرّيتي»: الصدوق، **الأمالي**، ص ٢٤٢.

(٤) ذكر المفيد اتّفاق الإماميّة على شفاعة الرسول لمرتكبي الكبائر من أمّته وشفاعة الأئمّة للمذنبين من شيعتهم، ثمّ قال: «ووافقهم على شفاعة الرسول (ص) المرجئة سوى ابن شبيب وجماعة من أصحاب الحديث. وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك وزعمت أنّ شفاعة الرسول (ص) للمطيعين دون العاصين، وأنّه لا يشفع في مستحقّ العقاب من الخلق أجمعين»: **أوائل المقالات**، ص ٤٧. وهذا هو ما قصدناه بظاهر إثبات الشفاعة للردّ على من أنكر تفسير الشفاعة بحطّ الذنوب والإخراج من النار.

وقال: «إنّ رسول اللّه (ص) يشفع يوم القيامة في مذنبي أمّته من الشيعة خاصّة فيشفّعه اللّه عزّ وجلّ، ويشفع أمير المؤمنين في عصاة شيعته فيشفّعه اللّه عزّ وجلّ»: **أوائل المقالات**، ص ٧٩. ثمّ ذكر شفاعة الأئمّة والمؤمنين واستدلّ على ذلك بآية وحديث، ولم يذكر من غير الشيعة أحداً.

وقال المفيد أيضاً: إنّ المستحقّين للعقاب ودخول النار صنفان: «أحدهما الكافر على اختلاف كفره واختلاف أحكامهم في الدنيا»، والثاني أصحاب الذنوب من أهل التوحيد والمعرفة باللّه والرسول والأئمّة، أي من الاثني عشريّة. قال: «فهذا الصنف مرجوّ لهم العفو من اللّه تعالى، والشفاعة من رسول اللّه (ص) ومن أئمّة الهدى (ع)، ومخوف عليهم العقاب. غير أنّهم إنْ عوقبوا فلا بدّ من انقطاع عقابهم ونقلهم من النار إلى الجنّة»: **السروية**، ص ص ٩٦ ـ ٩٧. وهذا ما قصدناه بأنّ =

وخصّت أحاديثُ أفراداً بشفاعة الرسول خصوصيّة لا تَخرج عن القرابة والولاية.

فالقرابة تبدو في الشفاعة لآمنة وعبدالله وعبدالمطّلب وأبي طالب وأخ كان للرسول في الجاهليّة[1]. ولعلّ أهمّ هؤلاء أبو طالب الذي تثبت الاثنا عشريّة إسلامه[2]، وينفيه أهل السنّة إلاّ أنّهم يروون حديثاً في شفاعة الرسول له شفاعة تجعله في "ضَحْضَاح من نار"![3]

والولاية تبدو في الشفاعة لمن يعين أهل البيت ومن يقضي حوائجهم ومن يحبّهم ومن يدافع عنهم[4]. وهذا وصف لا يكاد يستثني من الأتباع أحداً، فمن مقاصد مهندسي العقيدة أنْ يجد كلّ وليّ نفسه في الأحاديث، ويرى أنّه مخاطب بكلام المعصوم.

= الاتّفاق بين الشيعة الاثني عشريّة وأهل السنّة شيء لا حقيقة له، وأنّه لا يتعدّى ظاهر اللفظ بإثبات الشفاعة لأصحاب الذنوب، وأمّا حقيقة الاعتقاد فهي أنّ المذنب السنّيّ الذي ترجى له الشفاعة عند أهل السنّة كافر مخلّد في النار عند الاثني عشريّة لإنكاره الأئمّة. فمن الغفلة إذن أن يقال: «ويتّفق المفيد مع الأشاعرة وغيرهم في تفسير الشفاعة بهذا المعنى الذي قدّمناه»! أي الشفاعة للمذنبين والعصاة: المناعي، **أصول العقيدة**، ص ٣٤٩.

وروى الصدوق حديثاً طويلاً في إثبات شفاعة الرسول لأهل الكبائر من أمّته: **التوحيد**، ص ص ٤٠٧ ـ ٤٠٨، ح ٦، وانظر أيضاً: ح ٤ في الردّ على المعتزلة. ولكنّ ما تنقله مصنّفات الفرقة في منكر الإمامة والرادّ على الإمام يقتضي تخصيص المقصود بالشفاعة في هذه الأحاديث التي تبدو في ظاهرها شديدة التسامح.

(١) **تفسير القمّي**، ١/ ٤١٥؛ الصدوق، **الخصال**، ص ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

(٢) انظر مثلاً: المفيد، **إيمان أبي طالب**، تح. مؤسّسة البعثة. وذُكر في مقدّمة التحقيق ٣٧ كتاباً كُتبت قديماً وحديثاً في إثبات إيمان أبي طالب، وهذا الاختلاف ما زال قائماً إلى اليوم، تُكتب فيه الكتب وتُنشر في مواقع الانترنت!

(٣) الشفاعة بتخفيف العذاب ذكرها ابن أبي العزّ في الصنف السادس من الشفاعة، وذكر أبا طالب: **شرح الطحاوية**، ١/ ٢٨٩. وانظر حديث الضحضاح من النار والإحالات التي أوردها المحقّقان في الهامش (٣).

(٤) الرسول: «أربعة أنا الشفيع لهم يوم القيامة ولو أتوني بذنوب أهل الأرض: مُعين أهل بيتي، والقاضي لهم حوائجهم عندما اضطرّوا إليه، والمحبّ لهم بقلبه ولسانه، والدافع عنهم بيده»: الصدوق، **الخصال**، ص ١٩٦؛ **العيون**، ١/ ٢٣٥؛ وباختلاف يسير في: **العيون**، ١/ ٢٣٠، ٢/ ٢٨. الرسول: «من لقي الله وهو يحبّنا دخل الجنّة بشفاعتنا. والذي نفسي بيده لا ينفع عمل إلاّ بمعرفتنا»: المفيد، **الأمالي**، ص ١٣، ٤٤. وفي ص ١٤٠: «من لقي الله بودّنا»؛ الباقر: «إنّ المؤمن ليشفع لجاره وما له حسنةٌ، فيقول: يا ربّ، جاري كان يكفّ عنّي الأذى، فيشفّع فيه»، وفي أوّل الخبر قال الراوي للباقر «إنّ لنا جاراً ينتهك المحارم كلّها حتّى إنّه ليترك الصلاة فضلاً عن غيرها»، فأخبره الباقر بأنّ الناصب شرّ منه وأنّ الجار تناله الشفاعة يوم القيامة: **الكليني**، ٨/ ١٠١.

تخصيصُ الأتباع بالشفاعة والتوسيعُ عليهم بإدخالهم فيها جميعاً اقترن بهما في الأحاديث استثناءٌ وشرطٌ. فأمّا الاستثناء ففي قول الصادق: «إنّ شارب الخمر تدركه الشفاعة يوماً ما، وإنّ الناصب لو شفع فيه أهل السموات والأرض لم يشفَّعوا»[1]؛ وفي قول الرسول: «رجلان لا تنالهما شفاعتي: صاحب سلطان عسوف غشوم، وغال في الدين مارق»[2]؛ وقوله: «من لم يؤمن بشفاعتي فلا أناله اللّه شفاعتي... إنّما شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي، فأمّا المحسنون فما عليهم من سبيل»[3]؛ وقوله: «لا ينال شفاعتي غداً من أخّر الصلاة المفروضة بعد وقتها»[4]. وأمّا الشرط ففي قوله: «إنّ أقربكم منّي غداً وأوجبكم عليّ شفاعة أصدقكم لساناً وآداكم للأمانة وأحسنكم خلقاً وأقربكم من الناس»[5].

الشرط والاستثناء مجادَلةٌ للمخالف والوليّ معاً. فالوليّ يُصرف بين تعليل بأمنية وتخويف من مصير ليتّصل تعلّقه بولاية إمامه حيّاً وميّتاً، ويُدعى إلى لزوم أخلاق بها يستقيم الاجتماع، ومنها الصدق والأمانة وحسن الخلق والقرب من الناس، ويمكن تفسيرُ "القرب من الناس" بالحثّ على مخالطة المخالف. والظاهر أنّ ترتيب الشفاعة على السلوك كان مقاومة لانحراف الأتباع، وأنّ قول الصادق: «لا تُتعبونا بالشفاعة» لا يعني أنّ الأئمّة يتعبون يوم القيامة، فهم يتصرّفون يومئذ كالآلهة، بل يكنّي عن المشقّة والنصَب من إقامة اجتماع يَحُتُّه انحراف المتذرّعين بالشفاعة.

وأمّا المتهاون برسوم الدين فيُدفع عن الشفاعة لأنّ التهاون علامة على الغلوّ وباب إليه. وأمّا الغالي فيُطرد منها، والمطرود من الشفاعة مطرود من الجنّة واقع في

---

(١) وأوّل الحديث: «مدمن الخمر كعابد الوثن، والناصب لآل محمّد شرّ منه. قلتُ [أبو بصير]: جعلت فداك، ومن أشرّ من عابد الوثن؟ قال: إنّ شارب الخمر...»: الصدوق، **عقاب الأعمال**، ص ٢٤٧؛ وانظر أيضاً: ص ٢٤٨، ٢٥٢.

الباقر: «إنّ الشفاعة لمقبولة، وما تقبل في ناصب»: **الكليني**، ٨/ ١٠١؛ وروى **الكليني** أنّ الرسول قال في المخالفين للأئمّة المنكرين لفضلهم: «اللّهمّ لا تنِلهم شفاعتي»: ١/ ٢٦٥؛ «لا أنالهم اللّه شفاعتي»: ١/ ٢٦٦.

(٢) الصدوق، **الخصال**، ص ٦٣.

(٣) الصدوق، **العيون**، ١/ ١٢٥.

(٤) الصدوق، **الأمالي**، ص ٣٢٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤١١؛ وقال الصادق: «عليكم بالورع، فإنّه الدين الذي نلازمه، ونَدين اللّه به، ونريده ممّن يوالينا، لا تتعبونا بالشفاعة»: شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٤٢٧؛ وانظر أيضاً: شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٩٥٣، ح ١٩.

النار. ومخاطبةُ الأوّل تحذير وترهيب[1]؛ ومخاطبة الثاني طرد وإقصاء[2]. وهذا لا ينقضُ ما ذكرناه عن رسوخ قدم الغلوّ في مصنّفات الفرقة، فالمرويّ عن الأئمّة في الإمامة ليس كالمرويّ في رسوم الدين، والمعلوم أنّهم ثابتون على فرائض الإسلام الظاهرة[3]. وأمّا قولنا في أوّل هذا الفصل إنّ الغلوّ والاعتدال لا يلغي أحدهما الآخر ولكنّهما يتناوبان وإنْ جاء التصريح بلعن الغالية والبراءة منهم، فالمراد به ما شيّده مهندسو العقائد وأعلام الفرقة لبثّ المقالة وجمع الناصر، فألّفوا في مصنّفاتهم بين أخبار تلعن الغلاة وأخرى تروّج عقائدهم.

ومخاطبةُ المخالف درجات أيضاً. فمن أثبت الشفاعة خُدع بالاتّفاق على ظاهر الاعتقاد وإن استقرّ في عقائد الفرقة ما يكفّره ويحكم بخلوده في النار. ومن أنكر الشفاعة حُجب عنها في الآخرة. وأمّا من أنكر الإمامة أو نافس فيها[4] فليس إلاّ نبذه

---

(١) من أوضح الشواهد على هذا خبر أبي بصير، «قال: دخلت على أمّ حميدة أعزّيها بأبي عبدالله (ع)، فبكت وبكيْت لبكائها، ثمّ قالت: يا أبا محمّد، لو رأيت أبا عبدالله عند الموت لرأيت عجباً. فتح عينيه ثمّ قال: اجمعوا إليّ كلّ من بيني وبينه قرابة. قالت: فما تركنا أحداً إلاّ جمعناه. قالت: فنظر إليهم ثمّ قال: إنّ شفاعتنا لا تنال مستخفّاً بالصلاة»: البرقيّ، **المحاسن**، ص ص ١٥٩ ـ ١٦٠؛ الصدوق، **عقاب الأعمال**، ص ٢٧٢. وروى البرقيّ أيضاً: الرسول: «لا ينال شفاعتي من استخفّ بصلاته، ولا يرد عليّ الحوض، لا واللّه»، «لا ينال شفاعتي من أخّر الصلاة بعد وقتها»: المحاسن، ص ١٥٩. وانظر: **الأصول الستّة عشر**: **أصل مثنى بن الوليد الحنّاط**، ص ١٠٤.

(٢) في المصنّفات أخبار كثيرة صريحة الدلالة بأنّها كانت تحارب السلوك الغالي، ومنها قول الصادق: «من ترك شعرة من الجنابة متعمّداً فهو في النار»: الصدوق، **عقاب الأعمال**، ص ٢٧٢. وهذا ردّ على من أحلّ المحارم من الخطّابيّة «ووضع عن أصحابه غسل الجنابة وقال: كيف أغتسل من نطفة خُلقت منها». انظر هذه المقالة في: النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ٤٤.
وفي بعض الأخبار حثٌّ على الطاعات نحسب أنّه كان متّصلا بمحاربة الغلوّ، كما في قول الصادق: «أما واللّه إنّكم لعلى دين اللّه وملائكته، فأعينونا على ذلك بورع واجتهاد، عليكم بالصلاة والعبادة، عليكم بالورع»: المفيد، **الأمالي**، ص ٢٧٠؛ **الحكايات**، ص ص ٩١ ـ ٩٣. وانظر أخباراً أخرى في: الحيدريّ، **الشفاعة**، ١٧٩ ـ ١٩٢.

(٣) انظر لعْنَ الصادق المغيرةَ بن سعيد العجليّ رئيس المغيريّة، وإنكارَه لقوله: إذا عرف الرجل ربّه فليس عليه شيء وراء ذلك، وإصرارَه على أنّ معرفة اللّه تزيد العبد طاعة لربّه وقياماً بالفرائض واجتناباً للكبائر، وحكمَه بأنّ صاحب هذا القول مشرك في الدرك السابع من النار مع إبليس: الصدوق، **عقاب الأعمال**، ص ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣. وقد أنكرت المغيريّة إمامة الصادق: النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ٦٥.

(٤) سورة بن كليب للباقر: «قولُ اللّه عزّ جلّ: ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ﴾؟ [الزمر ٣٩/ ٦١] قال: من زعم أنّه إمام وليس بإمام. قلت: وإنْ كان علويّاً فاطميّاً؟ قال: وإنْ كان علويّاً فاطميّاً»: الصدوق، عقاب **الأعمال**، ص ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥. وقد روى **الكليني** هذا الحديث مع أحاديث أُخَر تؤيّده في باب "من ادّعى الإمامة وليس لها بأهل..." : ١/ ٤٣٤ ـ ٤٣٦.

وتشبيهه بعابد الوثن ورميه بالنصب لآل البيت، وحظُّه في الآخرة الطرد من الشفاعة وسوءُ المنقلب.

وأمّا السطان الغشوم فربّما عُني به كلّ حاكم ظالم، فقد رُويت في وعيد الظالمين والبغاة والجبّارين أحاديث كثيرة[1]، وربّما عُني به الحاكم غير الشيعيّ خاصّة، فظلم الحكّام يقترن عند الاثني عشريّة "باغتصاب الخلافة" والانحراف عن أهلها.

٢ـ ٤ ـ الجنّة والنار والأعراف

من الخلافات الكلاميّة في الجنّة والنار: هل الجنّة والنار مخلوقتان الآن أم لا؟ وهل ثواب أهل الجنّة استحقاق أم تفضّل؟ وهل تنقطع حركات أهل الخُلْدين؟ وما حكم الفاسق؟ ويُبدي النظر في هذه المسائل ما بين الشيعة الاثني عشريّة والفرق الإسلاميّة من جدل اتّفاقاً واختلافاً، ولكنّا رأينا ألاّ نعيد ما روته المصادر وما سبقت إليه الدراسات. وجرينا على منهجنا في أكثر مسائل هذا الفصل، وهو اختيار بعض المسائل الكلاميّة، والاهتمام بالأخبار المبثوثة في المصنّفات؛ فهي المشكّلة لاعتقاد جمهور الأتباع، وفيها من وجوه الجدل ما يجلّي العقيدة الاثني عشريّة ويظهر تميّزها عن اعتقادات سائر الفرق. وسنجمل الكلام على الجنّة والنار والأعراف والحياة بعد الحساب في ثلاث ملاحظات:

● **الملاحظة الأولى** أنّ أبواب الجنّة ثمانية، باب للنبيّين والصدّيقين، وباب للشهداء والصالحين، وخمسة للشيعة، وباب ثامن لسائر المسلمين ممّن أقرّ بالشهادة ولم يكن في قلبه مثقال ذرّة من بغض أهل البيت. ويقف عليّ على الصراط ويقول: «ربّ سلّم شيعتي ومحبّيّ وأنصاري ومن تولاّني في دار الدنيا» فيأتيه النداء من بُطنان العرش: «قد أجيبت دعوتك وشُفّعت في شيعتك»[2].

دعاء عليّ لشيعته بالسلامة على الصراط لا معنى له، لأنّ كلّ واحد منهم يركب الصراط ومعه جواز فيه ولاية عليّ بن أبي طالب، ولأنّ الإمام هو الذي يدخل أهل

---

(١) الصدوق، **عقاب الأعمال**، ص ٣٠٧، ٣١٨ ـ ٣٢٢.

(٢) الصدوق، **الخصال**، ص ٤٠٨. وجاء في الأخبار أنّه ينادى الرسول ثمّ الأئمّة، ومع كلٍّ حواريّوه، أي أفضلُ أصحابه، ثم ينادى سائر الشيعة مع سائر الأئمّة، ويكونون أوّل من يدخل الجنّة: المفيد، **الاختصاص**، ص ص ٧١ ـ ٧٢. ورُويت أخبار كثيرة تثبت الجنّة لكلّ من عرف أهل الولاية.
وأمّا وصف الحياة في الجنّة ففيه إشارات تصبغ الرواية بصبغة شيعيّة، وهو وصف مؤسّس على قاعدة التوسّع الأسطوريّ في النصّ القرآنيّ، انظر مثلاً "حديث الجنان والنوق" في: **الكليني**، ٨/ ٩٥ ـ ١٠٠.

الجنّة الجنّة وأهل النار النار، ولكنّ ظاهر الإيمان بأنّ اللّه هو مالك يوم الدين اقتضى صناعة أخبار تظهر بشريّة عليّ. ويؤكّد الجمع بين أحاديث ترفع الإمام إلى مرتبة الآلهة وأحاديث تُبدي بشريّته قولَنا إنّ الغلوّ والتقصير لا يتنافيان، وإنّ في التأليف بين هذه الأخبار محاولة لاستيعاب الأتباع المختلفة اتّجاهاتهم. وأمّا سائر المسلمين الداخلين من الباب الثامن فالمراد بهم المستضعفون والبُله[1]، ولذلك شَرَط فيهم الخلوّ من بغض آل البيت، وأمّا من عرف اختلاف الناس وأنكر وخالف فلا مكان له في الجنّة.

وأبواب النار سبعة، قال الصادق: «يؤتى بجهنّم لها سبعة أبواب، بابها الأوّل للظالم وهو زُريق، وبابها الثاني لحبتر، والثالث للثالث، والرابع لمعاوية، والباب الخامس لعبد الملك، والباب السادس لعسكر بن هوسر، والباب السابع لأبي سلامة. فهم أبواب لمن اتّبعهم»[2].

وجاء في خبر آخر أنّ لبني أميّة باباً خاصّاً «لا يزاحمهم فيه أحد»، ولمبغضي أهل البيت ومحاربيهم وخاذليهم باب آخر وهو «أعظم الأبواب وأشدّها حرّاً»[3].

---

(١) روى الصدوق عن الباقر أنّ خمسة يحتجّون على اللّه يوم القيامة: الطفل، ومن مات بين النبيّيْن، ومن أدرك النبيّ وهو لا يعقل، والأبله، والمجنون الذي لا يعقل، والأصمّ، والأبكم (كذا روي الحديث)، قال: «فيبعث اللّه رسولاً فيؤجّج لهم ناراً فيقول لهم: ربّكم يأمركم أنْ تثبوا فيها. فمن وثب فيها كانت عليه برداً وسلاماً، ومن عصى سيق إلى النار». ثمّ علّق على الحديث بأنّ أهل الكلام -ولم يسمّهم، وهو يعني المعتزلة- ينكرون هذا، ولا يجوّزون التكليف في دار الجزاء: الجنّة للمؤمنين والنار للكافرين. وردّ عليهم بأنّ الاختبار المذكور في الحديث يكون «في غير الجنّة والنار، فلا يكون كلّفهم في دار الجزاء، ثمّ يصيّرهم إلى الدار التي يستحقّونها بطاعتهم أو معصيتهم، فلا وجه لإنكار ذلك»: **الخصال**، ص ٢٨٣. وكلام الصدوق من شواهد تمسّكه بالأخبار في عصر لم يكتمل فيه تشييد المقالة الكلاميّة. وقارن كلامه بقول المفيد والمرتضى وشيخ الطائفة في امتناع تكليف أهل الآخرة: المفيد، **أوائل المقالات**، ص ص ٩١؛ المرتضى، **الرسائل**، ٢/ ١٣٣ ـ ١٣٤؛ شيخ الطائفة، **الاقتصاد**، ص ١٣٧.

(٢) **العيّاشيّ**، ٢/ ٤٣٠. وقال المجلسيّ بعد ذكر الخبر: «الزريق كناية عن أبي بكر لأنّ العرب يتشأّم [تتشأّم] بزرقة العين، والحبتر هو عمر، والحبتر هو الثعلب، ولعلّه إنّما كنّى عنه لحيلته ومكره. وفي غيره من الأخبار وقع بالعكس وهو أظهر إذ الحبتر بالأوّل أنسب. ويمكن أن يكون هنا أيضاً المراد ذلك، وإنّما قدّم الثاني لأنّه أشقى وأفظّ وأغلظ. وعسكر بن هوسر كناية عن بعض خلفاء بني أميّة أو بني العبّاس، وكذا أبي [أبو] سلامة. ولا يبعد أن يكون أبو سلامة كناية عن أبي جعفر الدوانيقيّ. ويحتمل أن يكون عسكر كناية عن عائشة وسائر أهل الجمل، إذ كان اسم جمل عائشة عسكراً ورُوي أنّه كان شيطاناً»: **بحار الأنوار**، ٨/ ١٢٨ http://www.alseraj.net/a-k/hadith/behar/8.pdf .

(٣) الصدوق، **الخصال**، ص ٣٦١. وانظر حديث: أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة، وفيه هؤلاء السبعة: **الخصال**، ص ٣٤٦.

ورُوي عن الكاظم قوله: «إنّ في النار لوادياً يقال له سقر، لم يتنفّس منذ خلقه اللّه، لو أذن اللّه عزّ وجلّ له في التنفّس بقدر مِخْيَطٍ لأحرق ما على وجه الأرض»، وفي الوادي جبل، وفي الجبل شِعب، وفي الشعب قليب، وفي القليب حيّة، وفي جوف الحيّة سبعة صناديق فيها من الأمم السالفة خمسة: قابيل ونمرود وفرعون «ويهود الذي هوّد اليهود ويونس الذي نصّر النصارى، ومن هذه الأمّة أعرابيّان»[1]. يعني أبا بكر وعمر.

لا تختلف هذه الأخبار عن الأساطير التي صنعها المسلمون في وصف النار وعذابها، إلاّ أنّها تتميّز بلوْنها الشيعيّ البادي في التنكيل بالثلاثة وبني أميّة وبني العبّاس، أي بمغتصبي الخلافة لأنّ الإمامة هي محور اعتقادات الاثني عشريّة. ويبدو من حديث الإمام عن اليهود والنصارى أنّه لم يكن يحقّق تاريخ الديانتين فنطق بظنّه وبما استفاده من ثقافة عصره ولم يستيقنه. فيَهود هو إمّا يهودا بن يعقوب، ولم يكن هو الذي هوّد اليهود؛ وإمّا شخص مشتقّ من آي القرآن وليس علماً على رجل بعينه. وأمّا تنصير يونس للنصارى فتخليط لا يحتاج إلى جواب. وربّما كانت التعمية في "عسكر بن هوسر وأبي سلامة" مخرجاً من حرج التمسية الصريحة وحيلةً للسلامة من الخطأ. ومن خشي الزلل في وحيه إلى أتباعه استجنّ بالتعمية والغريب. وقد تولّى علماء الفرقة تبرير الخطأ بالتأويل فصرفوا الأتباع عن نقد ما يُنسب إلى أئمّتهم وتصحيحه، وشيّدوا على الأخطاء والأساطير عقائد تروّج الخطأ وتمجّد المخطئ وتجمّد العقل وتسوق الأتباع إلى الطاعة بسياط التخويف وأمانيّ الشفاعة.

● **والملاحظة الثانية** أنّ بين الجنّة والنار منزلة جاءت فيها آيات مُجملة[2]، وهي منزلة الأعراف. ولخّص الصدوق اعتقاد الاثني عشريّة في المسألة بقوله: «اعتقادنا في الأعراف أنّه سور بين الجنّة والنار، عليه رجال يعرفون كلاّ بسيماهم. والرجال هم النبيّ وأوصياؤه (ع)، لا يدخل الجنّة إلاّ من عرفهم وعرفوه، ولا يدخل النار إلاّ من أنكرهم وأنكروه. وعند الأعراف المرجوْن لأمر اللّه ﴿إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾»[3].

---

(١) الصدوق، **الخصال**، ص ص ٣٩٨ ـ ٣٩٩، والخبر يصف الجبل والشعب والقليب والحيّة وصفاً يردّد ما نقلناه في صفة الوادي. وهذا الخبر ذكره الصدوق في: **عقاب الأعمال**، ص ٢٥٦، والدلالة فيه على أبي بكر وعمر أظهر. وورد بصيغة أخرى في **تفسير القمّي**: ٢/ ٤٥٣. وانظر أيضاً ما رواه الصدوق في رحى جهنّم ومدينة النار: **الخصال**، ص ٢٩٦.

(٢) ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ...﴾ الأعراف ٧/ ٤٦ ـ ٤٨.

(٣) الصدوق، **الاعتقادات**، ص ٧٠. والآية من سورة التوبة ٩/ ١٠٦.

وميّز المفيد بين الاعتقاد المقطوع به في الأعراف وما لا قطع فيه، وكأنّه أجمل الاعتقاد وتوقّف في التفصيل[1]، إلاّ أنّه لم يفارق ما قاله الصدوق. وجملة كلامهما فيه تثبيتٌ لأصل الاعتقاد وهو مركزيّة الإمامة، ومخالفةٌ لأهل السنّة الذين أقرّوا بالأعراف ولم يفسّروا الرجال المذكورين في الآية بالرسول والأوصياء.

وأيّد مهندسو العقائد تأويلهم لآية الأعراف بأخبار منسوبة إلى الرسول والأئمّة[2]، وهي في جملتها من شهادة الإنسان لنفسه ولا يبرّرها إلاّ الإجمال في الآية، والمرجّح أنّها تخاطب الأولياء خاصّة. وأولى وظائفها إشعار الأتباع بأمن الآخرة، وهو في عقائد الفرقة القطع بسلامة النفس وهلاك المخالف. وأمّا اعتبار المرجين لأمر اللّه من أهل الأعراف فلا تشير إليه آية "الأعراف"، ولكنّه إقحام لما جاء في سورة براءة[3].

ورُوي عن الصادق أنّ الناس يوم القيامة ستّة أصناف: أهل الجنّة، وأهل النار، والمعترفون بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيّئاً، والمرجون لأمر اللّه إمّا يعذّبهم وإمّا يتوب عليهم، والمستضعفون، وأصحاب الأعراف[4].

في الحديث قطعٌ بمصير المؤمنين والكفّار، وتمييزٌ بين أصحاب الأعراف والمرجين لأمر اللّه، وتوقّفٌ في الأصناف الأربعة غير المقطوع بمصيرهم، فهؤلاء للّه فيهم المشيئة، إنْ شاء عذّب وإنْ شاء عفا. ويبيّن حديث آخر سياق التمييز بين الأصناف المذكورة في كلام الصادق. فعن زرارة بن أعين قال: قلت لأبي جعفر: «إنّا نمدّ المِطْمَار. قال: وما المطمار؟ قلت التُرُّ، فمن وافقنا من علويّ أو غيره تولّيناه، ومن خالفنا من علويّ أو غيره برئنا منه. فقال لي: يا زرارة: قول اللّه أصدق من قولك، فأين الذين قال اللّه عزّ وجلّ: ﴿إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً﴾، أين المرجون لأمر اللّه؟ أين الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيّئاً؟ أين أصحاب الأعراف؟ أين المؤلّفة قلوبهم؟ وزاد حمّاد في

(١) «المقطوع به في جملته أنّ الأعراف مكان بين الجنّة والنار، يقف فيه من سمّيناه من حجج اللّه تعالى على خلقه، ويكون به يوم القيامة قوم من المرجين لأمر اللّه، وما بعد ذلك فاللّه أعلم بالحال فيه»: **التصحيح**، ص ١٠٧.

(٢) الرسول لعليّ: «ثلاث أقسم أنهنّ حقّ: أنّك والأوصياء من بعدك عرفاء لا يُعرف اللّه إلاّ بسبيل معرفتكم، وعرفاء لا يدخل الجنّة إلاّ من عرفكم وعرفتموه، وعرفاء لا يدخل النار إلاّ من أنكركم وأنكرتموه»: الصدوق، **الخصال**، ص ١٥٠؛ **العيّاشي**، ٢/ ١٤٨؛ الباقر: «نحن الأعراف الذين لا يُعرف اللّه إلاّ بسبب معرفتنا، ونحن الأعراف الذين لا يدخل الجنّة إلاّ من عرفنا وعرفناه ولا يدخل النار إلاّ من أنكرنا وأنكرناه»: **العيّاشي**، ٢/ ١٤٩.

(٣) ﴿وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ التوبة ٩/ ١٠٦.

(٤) **الكليني**، ٢/ ٣٦٤ ـ ٣٦٥؛ **العيّاشي**، ٢/ ٢٦١.

الحديث: «قال [زرارة]: فارتفع صوت أبي جعفر (ع) وصوتي حتّى كان يسمعه من على باب الدار. وزاد فيه جميل، عن زرارة: فلمّا كثر الكلام بيني وبينه قال لي: يا زرارة، حقّاً على اللّه أن لا يدخل الضلاّل الجنّة»[1].

يبيّن الحديث أنّ ميْز أصحاب الأعراف من أهل الوعيد نشأ في سياق الخلاف بين اتّجاهين في التشيّع الإماميّ: الاتجاه **الأوّل** يكفّر المخالف ويبرأ منه ويقطع بهلاكه في الآخرة، ويمثّله في الحديث زرارة الذي كان من أعلام الشيعة، ولكن جاءت روايات في ذمّه. ويُستفاد من الأخبار أنّه كان "جهة علم" معتدّاً بنفسه منتقِصاً لبعض الأئمّة[2]؛ والاتّجاه **الثاني** يحرص على مسالمة المخالف غير المعلن بالكفر ويقول إنّ للّه فيه المشيئة، ويمثّله في الأحاديث الباقر والصادق. ونظنّ أنّ قول الباقر في الزيادة الثانية «يا زرارة، حقّا على اللّه أنْ لا يُدخل الضلاّل الجنّة» كان قطعاً للخلاف ودرءاً للفساد لا ميلاً إلى رأي زرارة.

وأهمّ الأصناف الأربعة ـ سوى أهل الجنّة وأهل النار ـ هم الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيّئاً، أي فسّاق المسلمين. فالقول إنّ للّه فيهم المشيئة يردّ على المعتزلة الذين جعلوهم في منزلة بين المنزلتين وعلى الخوارج الذين حكموا بكفرهم، ويخالفهم جميعاً فيحكم بعدم خلودهم في النار.

وقد صار الحكم بإيمان الفاسق من مستقرّ عقائد الاثني عشريّة[3]. بيد أنّ حقيقة الاعتقاد الاثني عشريّ كما صاغه علماء الفرقة هو أنّ الفاسقَ فاسقُ الشيعة خاصّة، لأنّ منكر الأئمّة كافر خارج بكفره من حدّ الحكم المذكور[4]؛ وأمّا أصل المقالة في

---

(١) **الكليني**، ٢/ ٣٦٥ ـ ٣٦٦. والآية: النساء ٤/ ٩٨. وربّما كان زرارة معبّراً عن رأي فريق من الأتباع، ففي رجال **الكشّي** أنّ حمران بن أعين أخا زرارة «كان يقول بمدّ الحبل، مَن جاوزه من علويّ وغيره برئنا منه»، والكلام منسوب إلى الصادق، ص ١٧٧. والترّ الخيطُ الذي يمدّ على البناء فيبنى عليه، وكذلك المطمار. انظر: **لسان العرب**: (ت.ر.ر)؛ (ط.م.ر).

(٢) وإليه تُنسب فرقة الزراريّة. وروى **الكشّي** أخباراً في الثناء على زرارة وأخرى في مخالفته للصادق واستقلاله برأيه في مسائل، انظر: ص ص ١٤١ ـ ١٦٠ .

(٣) «اختلف الناس هاهنا. فقالت المعتزلة: إنّ الفاسق لا مؤمن ولا كافر وأثبتوا منزلة بين المنزلتين. وقال الحسن البصريّ: إنّه منافق. وقالت الزيديّة: إنّه كافر نعمة. وقالت الخوارج: إنّه كافر. والحقّ ما ذهب إليه المصنّف [النصير الطوسيّ بقوله: والفاسق مؤمن لوجود حدّه فيه] وهو مذهب الإماميّة والمرجئة وأصحاب الحديث وجماعة الأشعريّة»، العلاّمة، **كشف المراد**، ص ٣٠١. وانظر احتجاج المفيد لعدم خروج مرتكب الكبيرة من الإيمان: المرتضى، **الفصول المختارة**، ص ٣٠.

(٤) «واتّفقت الإماميّة على أنّ مرتكب الكبائر من أهل المعرفة والإقرار لا يخرج بذلك عن الإسلام، وأنّه مسلم وإن كان فاسقاً بما فعله من الكبائر والآثام. ووافقهم على هذا القول المرجئة كافّة =

الفاسق فيشترك فيه أصحابُ الحديث والباقرُ والصادقُ. ويدلّ الحديث المتقدّم على أنّ زرارة ضيّق حدود الولاية وخصّ بالنجاة الموافق في المقالة أي القائل بإمامة عليّ والحسن والحسين والسجّاد والباقر. وخرج أبو جعفر من حدود الولاية والموافقة فرَجَا النجاة للأصناف الأربعة المذكورة المعدودة عند زرارة من أهل البدع. وهذا التوضيح يكشف المغالطة والتلبيس في قول المفيد والعلاّمة الحلّي: إنّ المرجئة وأصحاب الحديث وجماعة الأشعريّة توافق الإماميّة على الحكم بإيمان صاحب الكبيرة. فالصحيح أنّها توافق الباقر والصادق اللذين رجوا النجاة في الآخرة لفاسق المسلمين، ولم يشرطا دخول الجنّة بمقالة الفرقة؛ ولا موافقة بينها وبين الإماميّة التي عبّر عن مقالتها سلفُها زرارة ومضى على رأيه مهندسو العقيدة ومنهم المفيد[1]. وكلّ هؤلاء يسمّون منكر الإمامة كافراً فيخرجونه من حكم الفاسق وإنْ هم استدرجوا المخالف بظاهر الاعتقاد، كما مرّ في الشفاعة. فلذلك نرى أنّ هذا الرأي المنسوب إلى الباقر والصادق يؤيّد قولنا إنّهما كانا يوافقان أهل الحديث، ثمّ تشيّعا في الأخبار؛ إلاّ أنّ تعيين المصنوع من هذه الأخبار أمر غير هيّن. وقد تقدّم استدلالنا على هذه الموافقة ببعض مسائل الإلهيّات والقدر، وفي أحاديث الأخلاق والمعاشرة ما يؤكّد هذا الاستنتاج، ولعلّ فحصه يُبدي جانباً لم ينل حظّه من البحث. ولم ينقل الصدوق والمفيد هذا الحديث في **الاعتقاد والتصحيح** ولم ينتصرا لمذهب الصادق في ردّه على زرارة، وإغفالهما إيّاه من وجوه التصرّف في الأخبار لتثبيت عقيدة الإمامة خاصّة، ومن علامات التحجّر والإصرار على عداوة المخالف[2].

= وأصحاب الحديث قاطبة ونفر من الزيديّة»: المفيد، **أوائل المقالات**، ص ص ٤٧ ـ ٤٨. وعبارة "من أهل المعرفة والإقرار" هي التي تؤكّد أنّ المقصود فسّاق الشيعة.

(١) «واتّفقت الإماميّة على أنّ أصحاب البدع كلّهم كفّار، وأنّ على الإمام أن يستتيبهم عند التمكّن بعد الدعوة لهم وإقامة البيّنات عليهم. فإنْ تابوا عن بدعهم وصاروا إلى الصواب وإلاّ قتلهم لردّتهم عن الإيمان. وأنّ من مات منهم على تلك البدعة فهو من أهل النار»: **أوائل المقالات**، ص ٤٩. وقال الزنجانيّ معلّقاً على كلام المفيد إنّ أصحاب البدع هم الذين لهم مذهب «آخر غير الشيعة الإماميّة التي هي الإسلام الصحيح»، وهم الذين «لهم آراء مخالفة في فروع الدين أو أصوله في الأمور الضروريّة»، و«إنّ من أنكر واحداً من الأئمّة يكون من أهل البدع»: **التعليقات على أوائل المقالات**، ص ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥. وقد تقدّم تكفير المفيد من أنكر واحداً من الأئمّة. والمحكوم بكفره وخلوده في النار كيف يكون فاسقاً؟ وكيف تُرجى له النجاة ويُعَدّ من أهل المشيئة؟

(٢) وهذا لا ينقض ما قلناه آنفاً عن استدراج المخالف بالاتّفاق على ظاهر الاعتقاد، فمعاملة المخالف تختلف باختلاف الزمان، وإضمار العداوة لا يمنع من إظهار المسالمة، والمخالطة لا تمحو العداوة المقيمة.

● **والملاحظة الثالثة** أنه وردت أخبار ظاهرُها أنّ الاثني عشريّة تقول بالتناسخ، ومنها:

ـ عن أبي جعفر قال: «يُحشر المكذّبون بقدر اللّه من قبورهم قد مسخوا قردة وخنازير»(١).

ـ عن الصادق قال: «إنّ المتكبّرين يُجعلون في صورة الذرّ يتوطّاهم الناس حتّى يفرُغ اللّه من الحساب»(٢).

ـ عن الرسول قال: «إنّه سيكون قوم يبيتون وهم على شرب الخمر واللّهو والغناء، فبينما هم كذلك إذ مسخوا من ليلتهم وأصبحوا قردة وخنازير»(٣).

ـ عن الصادق قال: «من سوّد نفسه في ديوان وُلد فلان حشره اللّه يوم القيامة خنزيراً»(٤).

ـ عن الصادق أنّ عبداللّه بن طلحة سأله عن الوزغ فقال: «هو الرجس، هو مسخ، وإذا قتلته فاغتسلْ. ثمّ قال: إنّ أبي كان قاعداً في الحِجر ومعه رجل يحدّثه، فإذا وزغ يولول بلسانه، فقال أبي للرجل: أتدري ما يقول هذا الوزغ؟ فقال الرجل: لا علم لي بما يقول. قال: فإنّه يقول: لئن ذكرت عثمان لأسبنّ عليّاً أبداً حتّى تقوم من ههنا»(٥).

للتناسخ في عقائد النصيريّة سبع رتب منها المسخ، وهو «ردّ الكافر في هيئة المركوب والمقتول وما لا يحلّ أكله مثل القرد والدبّ والخنزير والجوارح»(٦). ومنها

---

(١) الصدوق، **عقاب الأعمال**، ص ٢٥٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٥. وفي خبر آخر عن الرسول: «يحشر المتكبّرون يوم القيامة في خلق الذرّ في صور الناس يوطؤون حتّى يفرُغ اللّه عزّ وجلّ من حساب خلقه، ثمّ يسلك بهم ناراً لا بنار، يُسقوْن من طينة الخبال، من عصارة أهل النار»: ص ٢٦٥. وطينة الخبال في بعض الأخبار هي صديد يخرج من فروج المومسات.

(٣) **تفسير القمّي**، ١/ ١٨٨.

(٤) الصدوق، **عقاب الأعمال**، ص ٣٠٨. والمقصود بوُلد فلان بنو العبّاس، كما ورد في الهامش. ورُوي أيضاً عن عليّ أنّه قال: «من صنع شيئاً للمفاخرة حشره اللّه يوم القيامة أسود»: **عقاب الأعمال**، ص ٣٠٢. والتعبير عن اللون في أخبار الحشر يكون عادة بصيغة "حُشر أسود الوجه" أو "مسوداً وجهه" أو نحو هذا؛ فلذلك نرجّح أنّ المقصود بالأسود في الخبر الحيّة العظيمة أو العقرب. وقد رُوي الأمر بقتلهما وإنْ في الإحرام والصلاة: **الكليني**، ٤/ ٣٦٣ ـ ٣٦٤؛ الطريحيّ، **مجمع البحرين**، ٣/ ٧٣؛ الصدوق، **الخصال**، ص ٢٩٦؛ **العيون**، ١/ ٢٥٠. والعقرب من المسوخ في أخبار الاثني عشريّة: الصدوق، **علل الشرائع**، ص ص٤٨٥ ـ ٤٨٩.

(٥) الصفّار، **بصائر الدرجات**، ص ص ٣٧٣ ـ ٣٧٤؛ المفيد، **الاختصاص**، ص ٣٠١.

(٦) ابن عبدالجليل، **الفرقة الهامشيّة**، ص ٧٣٨.

القشّ والقشّاش، وهما عبارة عن «هياكل تردّ إليها روح الكافر عند النصيريّة، وهي متقلّبة المعنى، فهي مرّة دودة حقيرة لا تلد، وهي مرّة أخرى ما له أذناب إذا كان في رحم، وهي أحياناً البقّ والذباب والنمل وما شبه ذلك، وتطلق أحياناً أخرى على الخنزير والقرد والدبّ وابن آوى وابن عرس»[1]. وليس من عقائد النصيريّة الإيمان بالحشر والجنّة والنار كما هو موصوف في عقائد الاثني عشريّة، ولكن تلتقي العقيدتان في مسخ الكافر حيواناً قذراً أو حشرة حقيرة، وتتميّز الاثنا عشريّة بإيقاع هذا المسخ في الآخرة؛ ولا تنكر وقوعه في الدنيا أيضاً، إلاّ أنّ المُسوخ في الدنيا ماتت من ثلاثة أيّام ولم تتناسل[2]. وفي هذا الاستثناء دليل على ما بين الفرقتين من اختلاف.

ويستفاد من خبر عبداللّه بن طلحة عن الصادق بقاء المسوخ في الدنيا. ويقوّي عقيدةَ التناسخ في الخبر دفاعُ الوزغ عن عثمان بن عفّان. فالوزغ من المسوخ في عقائد النصيريّة[3]، وعثمان بن عفّان كافر مخلّد في النار، وهو أحد أبواب جهنّم في عقائد

---

(١) ابن عبد الجليل، **الفرقة الهامشيّة**، ص ٧٣٨؛ «فلسفة التناسخ عند النصيريّة من خلال كتاب "الهفت الشريف" للمفضّل الجعفيّ»، مجلّة **إبلا**، السنة ٥٢، ع ١٦٣، ١٩٨٩/١، ص ١١٦؛ «فلسفة التناسخ عند النصيريّة»، مجلّة **إبلا**، السنة ٥٢، ع ١٦٤، ١٩٨٩/٢، ص ٣٠٧. وانظر: الرازيّ، **كتاب الزينة**، ٣/ ٨٤ ـ ٨٥.

(٢) الصدوق، **علل الشرائع**، ص ٤٨٩.

(٣) ابن عبدالجليل، **الفرقة الهامشيّة**، ص ٥٢٧. وفي الخبر حديث بين عليّ بن أبي طالب وجِرّيّ في الفرات قال إنّه عُرضت عليه ولاية عليّ فجحدها، ثمّ روى خبر مسخه وعدّد أصناف المسوخ البريّة والبحريّة. وقارنْ هذا الخبر برواية **العيّاشيّ**: «عن هارون بن عبيد، رفعه إلى أحدهم عليهم السلام، قال: جاء قوم إلى أمير المؤمنين بالكوفة، وقالوا له: يا أمير المؤمنين، إنّ هذه الجراري تُباع في أسواقنا؟ قال: فتبسّم أمير المؤمنين (ع) ضاحكاً، ثمّ قال: قوموا لأريكم عجباً، ولا تقولوا في وصيّكم إلاّ خيراً. فقاموا معه. فأتى شاطئ بحر، فتفل فيه تفلة وتكلّم بكلمات، فإذا بجرّيّة رافعة رأسها فاتحة فاها. فقال أمير المؤمنين (ع): من أنت؟ الويل لك ولقومك! فقالت: نحن من أهل القرية التي كانت حاضرة البحر، إذ يقول اللّه في كتابه: ﴿إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا﴾... [الأعراف ٧/ ١٦٣ ـ ١٦٦] فعرض اللّه علينا ولايتك فقعدنا عنها فمسخنا اللّه، فبعضنا في البرّ وبعضنا في البحر، فأمّا الذين في البحر فنحن الجراري، وأمّا الذين في البرّ فالضبّ واليربوع. قال: ثمّ التفت أمير المؤمنين (ع) إلينا فقال: أسمعتم مقالتها؟ قلنا: اللّهمّ نعم. قال: والذي بعث محمّداً (ص) بالنبوّة لَتحيض كما تحيض نساؤكم»: ٢/ ١٦٨ ـ ١٦٩. وانظر أيضاً: **تفسير القمّي**، ١/ ٢٤٥ ـ ٢٤٧.
وروى أيضاً أنّ بني إسرائيل افترقوا ثلاث فرق: فرقة نهت واعتزلت، وفرقة أقامت ولم تقارف الذنوب، وفرقت اقترفت الذنوب، وروى عن الباقر أنّ الفرقة الثانية صارت ذرّاً: **العيّاشي**، ٢/ ١٦٩.
وعلّل الصدوق وقوع المسخ بعلل متنوّعة وروى في تعليل مسخ الوزغ: «إنّ الوزغ كان سبطاً من أسباط بني إسرائيل يسبّون أولاد الأنبياء ويبغضونهم، فمسخهم اللّه أوزاغاً»: **علل الشرائع**، ص ٤٨٧.

الاثني عشريّة. ويؤكّد هذا الاستنتاج زيادةٌ في خبر عبدالله بن طلحة جاء فيها أنّ الصادق قال للرجل: «إنّه ليس يموت من بني أميّة ميت إلاّ مسخ وزغاً. وقال: (ع) إنّ عبدالملك لمّا نزل به الموت مسخ وزغاً، فكان عنده ولده ولم يدروا كيف يصنعون، وذهب، ثمّ فقدوه، فأجمعوا على أنْ أخذوا جذعاً فصنعوه كهيئة رجل ففعلوا ذلك ثمّ ألبسوا الجذع فكفّنوه في الأكفان لم يطّلع عليهم أحد من الناس إلاّ ولده وأنا»[1].

---

(١) المجلسيّ، **بحار الأنوار**، ٦/ ٩٥ ؛ http://www.alseraj.net/a-k/hadith/behar/6.pdf **الكليني**، ٨/ ٢٣٢ ـ ٢٣٣. ونُسِب إلى الرسول أنّه نعت مروان بن الحكم بالوزغ بن الوزغ: **الكليني**، ٨/ ٢٣٨؛ وروى القمّيّ في **تفسيره** أنّ «الوزغ كان ينفخ في نار إبراهيم» لمّا ألقي فيها: ٢/ ٤٨.
وروى المجلسيّ «عن الرضا عن آبائه (ع) عن النبيّ (ص) أنّه قال لرجل: ما وُلد لك؟ قال: يا رسول الله، وما عسى أنْ يولد لي، إمّا غلام وإمّا جارية. قال: فمن يشبه؟ قال: يشبه أمّه أو أباه. فقال (ص): لا تقلْ هكذا، إنّ النطفة إذا استقرّت في الرحم، أحضرها الله كلّ نسب بينها وبين آدم. أما قرأتَ هذه الآية: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفطار ٨٢/ ٨]، أي في ما بينك وبين آدم. وقيل في أيّ صورة ما شاء من صور الخلق ركّبك، إنْ شاء في صورة إنسان وإنْ شاء في صورة حمار، وإنْ شاء في صورة قرد»: المجلسيّ، **بحار الأنوار**، ٧/ ٤١: http://www.alseraj.net/a-k/hadith/behar/7.pdf وآية الانفطار من الآيات التي احتجّت بها بعض الفرق الغالية القائلة بالتناسخ. انظر: النوبختيّ، **فرق الشيعة**، ص ٣٧.
وروى **الكليني** أنّ أبا حمزة سأل **الباقر** عن «قوله عزّ وجلّ ﴿هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلاَّ إِحْدَى الحُسْنَيَيْنِ﴾. قال: إمّا موت في طاعة الله أو أدرك [ندرك] ظهور إمام. ونحن نتربّص بهم مع ما نحن فيه من الشدّة ﴿أَنْ يَصِيبَهُمُ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهِ﴾، قال: هو المسخ. ﴿أَوْ بِأَيْدِينَا﴾ [التوبة ٩/ ٥٢]، وهو القتل»: ٨/ ٢٨٦. وهذا الخبر يفيد استمرار المسخ ولكن لا يمكن اعتباره ممثّلاً لعقيدة الفرقة لكثرة ما جاء في مخالفته، ونرجّح أنّه أحد آثار الغلوّ الكثيرة في مصنّفات الاثني عشريّة.
وروى **العيّاشيّ** خبر بني إسرائيل الذين مسخوا جِرِّيثًا (٢/ ١٦٦)، و«الجِرِّيث ضرب من السمك يشبه الحيّات» وهو من المسوخ التي لا تؤكل في دين الاثني عشريّة (الصدوق، **علل الشرائع**، باب: علل المسوخ وأنواعها، ص ص ٤٨٥ ـ ٤٨٩). وهو مِسخ في عقائد النصيريّة أيضاً: ابن عبدالجليل، **الفرقة الهامشيّة**، ص ٥٢٧، وذُكر في الخبر باسم الجرّيّ كما في **علل الشرائع**.
وروى **العيّاشيّ** أيضاً عن محمّد بن مسلم أنّ أصحاب المغيرة كانوا يكتبون إليه أن اسأل أبا جعفر عن الجرّيّ والمارْمَاهِي والزِّمِّير وما لا قشر له من السمك، فسأله فقال: «إنّما الحرام ما حرّم الله في كتابه، ولكنّهم كانوا يعافون أشياء فنحن نعافها»: ٢/ ١٢٥ ـ ١٢٦.
وروى **العيّاشي** أيضاً خبر بني إسرائيل الذين مُسخوا قردة، وفيه أنّ المؤمنين منهم اعتزلوا الكافرين الذين اعتدوْا فاصطادوا الحوت يوم السبت، فلمّا اطّلعوا على حالهم ودخلوا عليهم المدينة ورأوهم قد مُسخوا قردة يتعاوون «عرفت القردة أنسابها من الإنس، ولم تعرف الإنس أنسابها من القردة». وذكر في الخبر أنّ عليّ بن أبي طالب قال: «والذي فلق الحبّة وبرأ النسمة إنّي لأعرف أنسابها من هذه الأمّة. لا ينكرون ولا يغيّرون بل تركوا ما أمروا به، وقد قال الله تعالى: ﴿فَبُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [المؤمنون ٢٣/ ٤١]، وقال الله: ﴿أَنْجَيْنَا الذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُوءِ وَأَخَذْنَا الذِينَ ظَلَمُوا =

يفيد الجمع بين هذه الأخبار أنّ المَسخ نوعان: أحدهما يقع في الدنيا، وتتعلّق بالمسوخ أحكام منها القتل ومنها تحريم لحومها؛ والثاني في الآخرة، والمسوخ يومئذ مهانة معذّبة. ولم يرِدْ ما يدلّ على أنّها تردّ إلى صورتها البشريّة بعد الحساب. والأمر الثابت في الحالين هو أنّ روح الكافر تصير إلى هيكل قبيح مذموم معذَّب، وهذا هو عين عقيدة التناسخ، إلاّ أنّ هذا الهيكل ليس قميصاً من القمصان التي تنتقل فيها روح الكافر[1]، بل هو جزاء ومصير، وبهذا تختلف الاثنا عشريّة عن النصيريّة.

نعم، ورد أنّ الكافر في قبره «يُجعل في قالب كقالبه في الدنيا، في محلّ عذاب يُعاقب به، ونار يُعذّب بها حتّى الساعة، ثمّ يُنشأ جسده الذي فارقه في القبر ويعاد إليه ثمّ يُعذَّب به في الآخرة عذاب الأبد»[2]. فإذا جمعنا كلّ هذا ورتّبْنا أمكن أنْ نقول إنّ روح الكافر تنتقل من جسده الذي في الدنيا إلى هيكل قبيح إذا مُسخ، ثمّ تصير إلى جسد شبيه بجسده الأوّل في القبر، ثمّ تنتقل إلى جسدٍ مِسْخ في الحشر، ولكنّا لا نجد هذا الترتيب في روايات الاثني عشريّة. فلذلك يمكن القول إنّ الاثني عشريّة أخذت من عقيدة التناسخ بعض رتبه ولم تقل إنّ الأشياء بعضها سليل بعض، ولم تقل بعقيدة "التشكّل في المثل"[3]، فالنسق لا قيمة له عندها وإنّما المهمّ انقلاب الهيئة وقبح المصير وسوء المآل[4]؛ والمسخ لا يلغي الآخرة ولا يبطل الحرق بالنار ولا ينفي العذاب بل هو صنف من أصنافه.

= بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾» [الأعراف ٧/ ١٦٥]: ٢/ ١٦٧. ورُوي أيضاً أنّ عسكراً، وهو جمل عائشة يوم البصرة، كان شيطاناً: **الكشّي**، ص ١٣. وانظر: AMIR-MOEZZI, «Seul l'homme de Dieu est humain...», *op. cit.*, pp. 207 - 208.

وجاء في خبر آخر أنّ اللّه «مسخ أربعاً وعشرين طائفة من الرجال والنساء»: الفيل والأرنب والدبّ والعقرب والدعموش [الدُّعموص] والخنازير والقرود والعنكبوت والسلحفاة والضبّ والخنفساء والسرطان والثعلب والدَّبُور [أي النحل] والكلب والزُّهرة وسهيل والغراب والعقعق والعقاب والضفدع والدرّة [الببّغاء] والفأرة والحيّة. ثمّ ذكر الخبر علل مسخها: ابن إسحاق، **ألف راهب وراهب وقصّتهم مع الإمام عليّ بن أبي طالب**، تح. محمّد عبدالرحيم، دار الحكمة، ط١، ص ص ٧٣ ـ ٨٦.

(١) «القميص: هو الهيئة التي يردّ فيها المؤمن والكافر في سلسلة الحيوات حسب العقيدة النصيريّة. والقمصان عندهم مرادف الهياكل أيضاً»: ابن عبدالجليل، **الفرقة الهامشيّة**، ص ٧٣٨.

(٢) المفيد، **السرويّة**، ص ٦٤.

(٣) ابن عبدالجليل، **الفرقة الهامشيّة**، ص ٥٣٠. ونحن نستعير مصطلحاته في كلّ ما يتعلّق بعقيدة النصيريّة في التناسخ.

(٤) هذا الفهم يمكّن من تفسير أحاديث بأنّها تعني المسخ بمعنى تقبيح الخلقة تقبيحاً يدلّ على سوء المصير من غير نسق ولا نفي للآخرة. ومن ذلك حديث الباقر عن الرسول أنّه قال: «يا معاشر =

ورُوي عن يونس بن ظَبيان قال: «كنتُ عند أبي عبداللّه (ع) فقال: ما يقول الناس في أرواح المؤمنين بعد موتهم؟ قلتُ: يقولون في حواصل طيور خضر[1]. فقال: سبحان اللّه، المؤمن أكرم على اللّه من ذلك... إذا قبض اللّه روحه إليه، صيّر تلك الروح إلى الجنّة في صورة كصورته، فيأكلون ويشربون، فإذا قدم عليهم القادم عرفهم بتلك الصورة التي كانت في الدنيا»[2].

وقال الشيخ المفيد: «إنّ اللّه تعالى يجعل روح المؤمن في قالب مثل قالبه في الدنيا، في جنّة من جنانه، ينعّمه فيها إلى يوم الساعة. فإذا نفخ في الصور أنشأ جسده الذي بلي في التراب وتمزّق، ثمّ أعاده إليه وحشره إلى الموقف، وأمر به إلى جنّة الخلد منعّما ببقاء اللّه عزّ وجلّ»[3].

لم نعثر على رواية تقول بانتقال روح من المؤمن من هيكل إلى هيكل أحسن منه في الدنيا، ولا في الآخرة أيضاً. والروايات الكثيرة الواردة في جمال أهل الجنّة وحسن صورهم ليست من هذا الباب. وأمّا انتقال الأرواح إلى الأجساد المثاليّة في البرزخ وتنعيمها في الجنّة من الموت إلى البعث فقال عنه المجلسيّ: «ليس هذا من التناسخ الباطل في شيء، إذ التناسخ لم يتمّ دليل عقليّ على امتناعه... والعمدة في نفيه ضرورة الدين وإجماع المسلمين. وظاهر أنّ هذا غير داخل في ما انعقد الإجماع والضرورة على نفيه»[4].

= المسلمين، مَن أبغضنا أهلَ البيت بعثه اللّه يوم القيامة يهوديّاً»: المفيد، **الأمالي**، ص ١٢٦؛ شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٩٢١؛ وحديث الصادق عن عليّ بن أبي طالب أنّه ركض قبر رجل ليخرج فيراه بعض أقاربه «فخرج من قبره وهو يقول بلسان الفرس. فقال أمير المؤمنين (ع): ألم تمتْ وأنت رجل من العرب؟ قال: بلى، ولكنّا متنا على سنّة فلان وفلان فانقلبت ألسنتنا»: **الكليني**، ١/ ٥٢٩. وفلان وفلان: أبو بكر وعمر.

(١) **صحيح مسلم**، ٣/ ١٥٠٢ ـ ١٥٠٣.

(٢) شيخ الطائفة، **الأمالي**، ص ٦٢٥ ـ ٦٢٦. وفي رواية **البرقي** أنّ أرواح المؤمنين في الجنّة تلتقي وتتعارف، ولم يذكر الأجساد: **المحاسن**، ص ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(٣) المفيد، **السروية**، ص ٦٣. وقال في **أوائل المقالات**: «إنّ اللّه تعالى يجعل لهم أجساماً كأجسامهم في دار الدنيا ينعّم مؤمنيهم فيها ويعذّب كفّارهم فيها وفسّاقهم فيها، دون أجسامهم التي في القبور يشاهدها الناظرون تتفرّق وتندرس وتبلى على مرور الأوقات، وينالهم ذلك في غير أماكنهم من القبور»: ص ٧٧. وانظر أيضاً: **التصحيح**، ص ٨٩. وأمّا الأنبياء والأوصياء فيخصّهم اللّه بنقلهم من تحت التراب ويسكنهم بأرواحهم وأجسامهم الجنّة: **أوائل المقالات**، ص ٧٢؛ **التصحيح**، ص ٩١؛ **العكبرية**، ص ٧٩.

(٤) المجلسي، **بحار الأنوار**، ٦/ ١١٠ http://www.alseraj.net/a-k/hadith/behar/6.pdf . ونقل قول الشيخ البهائيّ (ت١٠٣١هـ): «قد يُتوهّم أنّ القول بتعلّق الأرواح بعد مفارقة أبدانها العنصريّة بأشباح =

ونرى أنّ اعتقاد الاثني عشريّة انتقالَ روح المؤمن إلى قالب مثل قالبه في الدنيا ليس قولاً بالتناسخ، إذْ لا قمصان فيه، ولا ترقّي من هيكل إلى آخر أحسن منه في نسق متّصل. وتُشعر عبارةُ "التناسخ الباطل" في كلام المجلسيّ بأنّه يجوّز وقوع تناسخ جائز لا يمتنع وجوده في العقل، وهذا يجوّز استفادة الاثني عشريّة من عقيدة التناسخ ويعني أنّها استعملت فكرة انتقال الروح من بدن إلى بدن ومن صورة إلى صورة لحلّ معضلة حياة الأرواح بعد خراب الأجساد بالموت من غير أنْ تنفي نعيم الجنّة، كما أثبتت مسخ الكافر من غير إنكار عذاب النار ولا قول بانتقال روحه في "قمصان وضيعة".

وقد رُوي أنّ الحياة لن تنتهيَ بعد دخول أهل الجنّة الجنّة وأهل النار النار، وأنّ اللّه سيخلق خلقاً «من غير فحولة ولا إناث يعبدونه ويوحّدونه ويعظّمونه، ويخلق لهم أرضاً تحملهم وسماء تظلّهم»[١]. والآيتان المذكورتان في الخبر لا تدلاّن على تجديد الخلق بعد الآخرة[٢]؛ وتعليلُ سكوت الصادق بالتقيّة قولٌ لا دليل عليه[٣]؛ ولا يبدو

= أُخَر كما دلّت عليه الأحاديث قول بالتناسخ. وهذا توهّم سخيف، لأنّ التناسخ الذي أطبق المسلمون على بطلانه هو تعلّق الأرواح بعد خراب أجسادها بأجسام أُخَر في هذا العالم، إمّا عنصريّة كما يزعم بعضهم ويقسّمه إلى النسخ والمسخ والرسخ أو فلكيّة ابتداء أو بعد تردّدها في الأبدان العنصريّة على اختلاف آرائهم الواهية المفصّلة في محلّها. وأمّا القول بتعلّقها في عالم آخر بأبدان مثاليّة مدّة البرزخ إلى أن تقوم قيامتها الكبرى فتعود إلى أبدانها الأوليّة بإذن مبدعها إمّا بجمع أجزائها المشتّتة أو بإيجادها من كتم العدم كما أنشأها أوّل مرّة فليس من التناسخ في شيء. وإنْ سمّيته تناسخاً فلا مُشَاحّةَ في التسمية إذا اختلف المسمّى. وليس إنكارنا على التناسخيّة وحكمنا بتكفيرهم بمجرّد قولهم بانتقال الروح من بدن إلى آخر، فإنّ المعاد الجسمانيّ كذلك عند كثير من أهل الإسلام، بل بقولهم بقدم النفوس وتردّدها في أجسام هذا العالم وإنكارهم المعاد الجسمانيّ في النشأة الأخرويّة»: **بحار الأنوار**، ٦/ ١١٣ http://www.alseraj.net/a-k/hadith/behar/6.pdf . وانظر تكفير القائلين بالتناسخ في كلام الرضا: الصدوق، **العيون**، ٢/ ٢١٨.

(١) **الخصال**، ص ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩، ص ٦٥٢. ورواه العيّاشيّ في **تفسيره**، ٢/ ٤٢٢ ـ ٤٢٣.

(٢) الآيتان هما: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ﴾ إبراهيم ١٤/ ٤٨؛ ﴿أَفَعَيِينَا بِالخَلْقِ الأَوَّلِ، بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ ق ٥٠/ ١٥.

(٣) روى المجلسيّ في باب ما يكون بعد دخول أهل الجنّة الجنّة وأهل النار النار أنّ أبا خالد القمّاط سأل الباقر أو الصادق: «إذا أدخل اللّه أهل الجنّة الجنّة وأدخل أهل النار النار، فمه»؟ فقال: «إن أراد أنْ يخلق اللّهُ خلقاً ويخلق لهم دنيا يردّهم إليها فعل، ولا أقول لك إنّه يفعل»؛ وروى أيضاً عن أبي بصير أنّه سأل الصادق قال: قلت له: «إذا دخل أهل الجنّة وأهل النار النار، فمه؟ فقال: ما أزعم لك أنّه تعالى يخلق خلقاً يعبدونه». وقال المجلسيّ معلّقاً: «يُفهم من سياق هذين الخبرين أنّ اللّه تعالى يخلق خلقاً آخر لكنّ الإمام (ع) لم يصرّح به تقيّة وخوفاً من التشنيع. وما تدلّ عليه تلك =

من الخبر المذكور أنّه يدلّ على دور جديد من أدوار الحياة بخلق المثل فنعقد صلة بينه وبين عقيدة التناسخ. فلذلك نظنّ أنّ هذه الرواية لا تعبّر عن اعتقاد شائع من اعتقادات الاثني عشريّة، وأنّها تخمين لتفسير الإجمال في آي القرآن، وهو كثير في المنسوب إلى الأئمّة. ولا يختلف تصوّر الاثني عشريّة للحياة بعد انقضاء الحساب عن اعتقاد جمهور المسلمين وهو الخلود في الجنّة والنار.

وأمّا حياة الآخرة التي تبدأ بالفراغ من الحساب ودخول أهل الجنّة الجنة وأهل النار النار فلا نهاية لها ولا انقطاع. وقد روى الصدوق أنّ يوم الحسرة هو يوم يؤتى بالموت فيذبح[1]. وفي الرواية جانبان يلفتان النظر:

● **الجانب الأوّل** أنّ الحيوان من المشاهد المألوفة في أخبار القيامة وحياة الآخرة، وهو أصناف: فمبعوث لعذاب أصناف من الناس، ومركوب، ومذبوح، ومجازًى. وكلّ هذا تمثيل يشهد بأنّ عقائد الإنسان شيء يشتقّه من تجربته ويؤلّفه من صور اجتماعه. فالمركوب الكريم من رموز الشرف والسلطة والتفوّق[2]؛ وتسليط الشجاع الأقرع على مانع الزكاة ينهشه ويروّعه، والدوابّ تنطحه بقرونها وترفسه بأظلافها وحوافرها[3] تخويف من آفات نغّصت على العربيّ حياته[4]؛ ومجازاةُ الذئب بنعيم الجنّة في الآخرة انتقام بالتمنّي من الاستبداد الغالب في الدنيا[5]؛ وركوبُ

= الأخبار لم أرَ أحداً من المتكلّمين تعرّض له بنفي ولا إثبات، وأدلّة العقل لا تنفيه بل تعضده لكنّ الأخبار الواردة في ذلك لم تصل إلى حدّ يوجب القطع به، والله تعالى يعلم»: **بحار الأنوار**، ٨/ ١٥٩ http://www.alseraj.net/a-k/hadith/behar/8.pdf .

(١) **معاني الأخبار**، ص ١٥٦؛ وانظر: القمّيّ، **التفسير**، ٢/ ٢٤ ـ ٢٥، ١٩٦؛ المجلسيّ، **بحار الأنوار**، ٨/ ١٤٧ http://www.alseraj.net/a-k/hadith/behar/8.pdf؛ وقارن بـ: **صحيح مسلم**، ٤/ ٢١٨٨؛ رجاء بن سلامة، **الموت وطقوسه**، ص ص ٧٩ ـ ٨٠.

(٢) الرسول: «يا عليّ، إذا كان يوم القيامة كنت أنت ووُلدك على خيل بلق متوّجين بالدرّ والياقوت، فيأمر الله بكم إلى الجنّة والناس ينظرون»: الصدوق، **العيون**، ٢/ ٣٣.

(٣) انظر ما جاء في تعذيب مانع الزكاة: البرقيّ، **المحاسن**، ص ص ١٦٧ ـ ١٦٨؛ الصدوق، **عقاب الأعمال**، ص ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩؛ **الكليني**، ٣/ ٥٤٦؛ **العيّاشيّ**، ١/ ٣٥٢ ـ ٣٥٣.

(٤) ابن عبدالجليل، **الفرقة الهامشيّة**، ص ٥٣٥.

(٥) الرضا: «لا يدخل الجنّة من البهائم إلاّ ثلاثة: حمارة بلعم، وكلب أصحاب الكهف، والذئب. وكان سبب الذئب أنّه بعث ملكٌ ظالمٌ رجلاً شرطيّاً ليحشر قوماً من المؤمنين ويعذّبهم، وكان للشرطيّ ابن يحبّه، فجاء ذئب فأكل ابنه، فحزن الشرطيّ عليه، فأدخل الله ذلك الذئب الجنّة لمّا أحزن الشرطيّ»: القمّيّ، **التفسير**، ١/ ٢٥٠. وروى القمّيّ أيضاً عن الصادق أنّ ذئب الجنّة هو ذئب يوسف: ٢/ ٧.

المجاهدين خيولَهم وتقلّدُهم سيوفَهم[1] في جنّة لا جهاد فيها ولا قتال ولا كفّار إغراءٌ بالقتال في مجتمع يُشهر فيه السيف لقتال المخالف؛ ويقترن الفداء في الآخرة بسفح الدم اقترانه به في الدنيا، ويفيد التأبيدَ في الآجلة كما كان علامة على تأبيد السنّة في العاجلة، فلذلك يُذبح الكبش فداءً لأهل الجنّة فلا يمسّهم فيها فناء، ونكالاً بأهل النار فلا يريحهم منها هلاك.

● **والجانب الثاني** أنّ الحكم بذبح الموت وخلود أهل الخُلْدين في النعيم المقيم والعذاب الأليم فيه ردّ خفيّ على القائلين بأنّهم يصيرون إلى السكون الدائم، والقائلين بفناء الجنّة والنار، والقائلين بأنّ أهل النار ينعّمون في نارهم كما ينعّم دود الخلّ في الخلّ[2]، وفيه أيضاً حلّ لمعضلة الخلود باستئصال علّة الفناء، ولكنّه حلّ بسيط يخفي السؤال بحجاب التمثيل الحسّيّ، ولا يشرح سبب ذبح الموت بعدما ركّب اللّه أرواح المبعوثين في أجساد لا تفنى، ولا يبيّن كيف يشارك الإنسان ربّه في صفة البقاء أبداً سرمداً بعدما كان مقهوراً بالموت في الدنيا ممنوعاً من الخلود.

الخاتمة

يُستفاد ممّا تقدّم في هذا الفصل أربع نتائج:

● **النتيجة الأولى** أنّ أخبار الأخرويّات وافقت حاجة نفسيّة قويّة عند المسلمين هي الرغبة في الإحساس بأمن المصير. وهذا الشعور ليس خاصّاً بالمسلمين ولكنّ التخصيص يقتضيه السياق، ونشير بالعموم في "المسلمين" إلى البيئة التي راجت فيها الأخبار المذكورة ونحن نعني الشيعة الاثني عشريّة خاصّة. والظاهر من كثرة الأحاديث المرويّة في التلقين والاحتضار وحياة القبر وتولّي الأئمّة الحسابَ وامتلاكهم مفاتيحَ الجنّة والنار وتصرّفهم في مصير البشر أنّ حرص الأتباع على أمن المصير كان مدخلاً تسلّل منه الغلوّ والارتفاع في الإمام والقول بتأليهه، وليس الكفّ عن التصريح بذلك

---

(١) «خيول الغزاة في الدنيا خيولهم في الجنّة»: **الكليني**، ٥/ ٣. وانظر أيضاً: ح ٢.

(٢) «أجمع أهل الإسلام جميعا إلاّ الجهم أنّ نعيم أهل الجنّة دائم لا انقطاع له، وكذلك عذاب الكفّار في النار. وقال جهم بن صفوان: إنّ الجنّة والنار تفنيان وتبيدان ويفنى من فيهما حتّى لا يبقى إلاّ اللّه وحده كما كان وحده لا شيء معه. وقال أبو الهذيل بانقطاع حركات أهل الجنّة والنار وأنّهم يسكنون سكوناً دائماً. وقال قوم إنّ أهل الجنّة ينعّمون فيها وإنّ أهل النار ينعّمون فيها بمنزلة دود الخلّ يتلذّذ بالخلّ، ودود العسل يتلذّذ بالعسل، وهم البطيخيّة»: الأشعريّ، **المقالات**، ص ص ٤٧٤ ـ ٤٧٥. والبطيخيّة هم البطيحيّة، بالحاء المهملة، وهم من المجبرة، أتباع إسماعيل البطيحي.

في الروايات إلاّ حيلة للتمكّن والانتشار. وقد بدا لنا من الأحاديث أنّ أنفع الأئمّة للشيعة يوم القيامة مَن تميّز في الدنيا بشيء، ومن هؤلاء الحسين والقائم. وأمّا عليّ بن أبي طالب فهو أجلّهم تأثيراً وأنفعهم للشيعة، وأكثر الأحاديث مرويّة فيه. وهذا يمكن تفسيره بأنّه كان أوّل الأئمّة وأغناهم تجربة وبأنّ الفرق الشيعيّة تُجمع على إمامته. والإجماع يستوعب الغلاة ويقوّي اعتبار الأحاديث المذكورة من وضعهم.

● **والنتيجة الثانية** أنّ عقائد الاثني عشريّة في الأخرويّات قائمة على الجدل مخالَفةً واقتباساً، وهذا أمر تصرّح به المصنّفات الكلاميّة التي تحصي ما وافقت عليه الفرقُ الإسلاميّةُ الاثني عشريّةَ وما خالفتها فيه. ويغلب على كتب العقائد الإجمال والتعويل على الأخبار. ولا تخلو مقالاتٌ وآراءٌ من المغالطة لإغراء المخالف بالاتّفاق على ظاهر العقيدة؛ وحقيقتُها إقصاؤه والحكمُ بهلاكه. وفي الأخبار تفصيل أسطوريّ وتصوير حسّيّ لمشاهد الأخرويّات وانفتاح إلى الغلوّ واقتباس منه. وأهمّ اعتقادات الغالية التي استفادت منها الاثنا عشريّة في تشكيل عقائدها الارتفاعُ في الإمام والقولُ بالتناسخ. والاستفادة تعني إثباتَ الارتفاع حقيقةً وإنكارَه ظاهراً؛ والتصرّفَ في التناسخ تصرّفاً يحلّ معضلة الحياة بعد الموت، ويبيّن الموقف من المخالف، ولا يخالف اعتقاد جمهور المسلمين في إنكار التناسخ.

● **والنتيجة الثالثة** أنّ شدّةَ التعويل على النجاة بالأئمّة في الآخرة، وتخويفَ المستخفّ بالعبادات الشرعيّة بالطرد من الشفاعة يشيران إلى تهاون الأتباع برسوم الدين. فكان ترويج أحاديث النجاة بالأئمّة وسيلة لحفظ تعلّق الأتباع بالولاية ولا سيّما في ساعات الحيرة والشكّ في إمامة الإمام لصغر سنّه أو قلّة علمه واختلاف أقواله، أو لغيبته وفقدان شخصه؛ وكانت الدعوة إلى إقامة شعائر الدين حفظاً لأركان الديانة ومحاربة للغلاة ودفعاً لتهم المخالفين من أهل السنّة خاصّة بتضييع الشيعة فرائضَ الإسلام.

● **والنتيجة الرابعة** أنّ الآخرة كما وُصفت في مصنّفات الشيعة الاثني عشريّة مثالٌ على جمود كثير من المسلمين على الأسطورة، وصورةٌ من ولع الإنسان بعبوديّته للإنسان، وشاهدٌ على تشريع استبداد نخبة لم تكتف الأخبار بتبرير تصرّفها في اجتماع الناس وتجربتهم في الدنيا فبرّرت استبدادها في الآخرة أيضاً، وخوّلتها التصرّف في مصيرهم.

فأمّا الجمود على الأسطورة فيبدو في انسلاخ الشيعيّ من ذاته وتخلّيه عن مسؤوليّته فراراً من تبعة أعمال اقترفها باختياره، فيهدم بهذا التخلّي كلّ ما قرّرته العقائد الكلاميّة في حرّيّة الإنسان واستطاعته واختياره، ويستنيم إلى أساطير الولاية والشفاعة،

ويدخل في الجبر، ويلبس كفن الطاعة[1].

وأمّا العبوديّة فتتجلّى في انسحاق الشيعي بين يديْ إمامه انسحاقاً تتبدّد به فرديّة الإنسان وتتعاظم صورة الإمام وسلطته. ولا شكّ في أنّ الشيعيّ يعتقد أنّه وُجد بإمامه، وأنّ إيمانه وحياته ونجاته ودخوله الجنّة به، وهذا هو المقصود بالعبوديّة. ومن أقوى أسبابها أنّ العقائد الكلاميّة والأساطير الأخرويّة ترتهن من المؤمن آخرته ومصيره، وتبيعه شفاعة مؤجّلة يدخلها مع غيره بطاعة معجّلة يؤدّيها فرداً، وتخرجه من الإيمان بمسؤوليّته عن أفعاله إلى الإيمان بواجب الطاعة المتجدّدة ومسؤوليّة الإمام عمّا اقترف أتباعه.

وأمّا استبداد نخبة الربّ فيبدو في انتزاعها يومَ القيامة، وتصرّفها في مصير الناس تصرّفاً يحجب تدبير الربّ ويحصره في الاستجابة لدعاء الأئمّة رفقاً بأتباعهم وانتقاماً من أعدائهم. وتكاد تنتفي قيمة كلّ الأعمال المقدّمة في الدنيا فلا يبقى يوم القيامة إلاّ حبّ آل البيت وبغضهم، فمن كان أحبّهم نجا، ويهلك من أبغضهم. وفي الأخبار ظاهرة تلفت النظر، فكأنّ التوحيد في عقائد الاثني عشريّة يعني الإفرادَ في تعدّدٍ. فليس في الدنيا إلاّ ربّ واحد نزّهته العقائد الكلاميّة تنزيهاً. والإمام في الدنيا يعلم الغيب ويعلم متى يموت ويصعد في السماء[2] ويكلّم الملائكة ويُوحى إليه، وهذه صفات

---

(١) ومن الأخبار التي يُعلّل بها الأتباع حديث يُنسب إلى الرسول: «قال اللّه عزّ وجلّ: لأعذّبنّ كلّ رعيّة في الإسلام أطاعت إماماً جائراً ليس من اللّه عزّ وجلّ وإنْ كانت الرعيّة في أعمالها برّة تقيّة، ولأعفونّ عن كلّ رعيّة في الإسلام أطاعت إماماً هادياً من اللّه عزّ وجلّ وإنْ كانت الرعيّة في أعمالها ظالمة مسيئة»: الصدوق، **عقاب الأعمال**، ص ٢٤٦؛ **فضائل الشيعة**، ص ١٢.
وقال المصحّح في الهامش: «يعني أنّ كلّ أمّة ولو كانت برّة تقيّة إذا أطاعت إماماً جائراً ليس منصوباً من اللّه تعالى يؤول أمرهم لا محالة إلى الهلاك والبوار والتلاشي والدمار. وأمّا إذا كانت مطيعة لإمام هاد أذن اللّه تعالى في طاعته فلا بدّ وأن تصير عاقبة أمرهم إلى الخير والصلاح وإنْ كانوا في أنفسهم ظالمين مسيئين»: ص ٢٤٦. أوّل كلامه تخويف من فاجعة تشهد تجارب الأمم بأنّها لم تنزل إلاّ بالشعوب المسرفة في طاعة أئمّتها وحكّامها، وآخره تبرير للظلم والإساءة بالطاعة. وكأنّ قوله «لا بدّ أنْ تصير عاقبة أمرهم إلى الخير والصلاح» يقضي بوقوع هذه الصيرورة في الدنيا، وهذا انحراف لطيف عن قول الحديث "لأعفونّ عن كلّ رعيّة"، فالمقصود منه العفو الأخرويّ، أي محو الذنوب والمعاصي بطاعة الأئمّة التي تثمر الشفاعة يوم القيامة، وهذا العفو يهدم مسؤوليّة الإنسان وحريّته واختياره، ويقترب من الغلوّ الذي جاءت الأحاديث بذمّه. وانظر أيضاً: **العيّاشي**، ١/ ٤٢٠ ـ ٤٢١، و**الكليني**، ١/ ٤٣٨. وانظر ما يرويه **الكليني** في وجوب التسليم: ١/ ٤٥٤ ـ ٤٥٦، والحديث الثالث من هذا الباب يسوّي الإمام باللّه.

(٢) انظر دلالات معراج الرسول وصعود الإمام في السماء: AMIR-MOEZZI, «L'imâm dans le ciel. Ascension et initiation (aspects de l'imamologie duodécimaine III)», (in) *Le voyage initiatique en terre d'Islam, ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Paris, 1996, pp. 99 - 116.

ترفعه فوق رتبة البشر وتخلع عليه صفة الألوهيّة، أي إنّه يشارك الربّ بعضَ صفاته حقيقةً من غير أنْ يدّعي الألوهيّة. وفي الآخرة تشتدّ سطوة الإمام وتتّسع دائرة نفوذه، والصحيح أنْ نقول تضيق دائرة نفوذ الربّ. فالإمام هو الذي يتولّى الحساب، ويشفع، ويدخل من يشاء الجنّة ومن يشاء النار، ويمسك بزمام النار. وأمّا الربّ فمشرف من فوق عرشه أو جالس في داره، أي إنّه ربّ بغيره. وقد جاء في الخبر: الإمام هو ربّ الأرض[1] وأنّ الدنيا والآخرة له يضعهما حيث يشاء[2]. وتقول الأخبار إنّ ذلك بتفويض من اللّه، إلاّ أنّ البارز فيها هو تعظيم سلطة الأئمّة تعظيماً تَمّحي معه الحدود بينهم وبين الآلهة ويقول فيهم أتباعهم بالربوبيّة[3].

ونعتقد مع هذا أنّ الربوبيّة الحقيقيّة مطلوبة في الدنيا لا في الآخرة، ففي الأرض يتنافس الناس، وفي المال يقتتلون. وكثيراً ما لبّست العقائد المصنوعةُ الدنيا بالآخرة، وسترت الطمع بدرع الورع، وأخفت الجشع بتزويق الخدع، وألّفت كلاماً نسبت بعضه إلى المعصوم وسمّت بعضه وحياً نزل من السماء بحكم اللّه وأمره، وهو مصنوع في الأرض لافتكاك الأرض. عن أبي عبداللّه قال: «إنّ جبرئيل (ع) كَرَى برجله خمسة أنهار ولسانُ الماء يتبعه: الفرات ودجلة ونيل مصر ومهران ونهر بلخ. فما سقت أو سقي منها فللإمام. والبحر المطيف بالدنيا [للإمام]»[4].

---

(١) صباح المدائني، قال: «حدّثنا المفضّل بن عمر أنّه سمع أبا عبداللّه (ع) يقول في قوله ﴿وَأَشْرَقَتِ الأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ [الزمر ٣٩/ ٦٩] قال: ربّ الأرض يعني إمام الأرض. فقلت: فإذا خرج يكون ماذا؟ قال: إذاً يستغني الناس عن ضوء الشمس ونور القمر ويجتزون [يَجْتَزِئُون] بنور الإمام»: **تفسير القمّي**، ٢/ ٢٢٤؛ **بحار الأنوار**، ٧/ ١٤١ : http://www.alseraj.net/a-k/hadith/behar/7.pdf .

(٢) أبو بصير قال: قلت للصادق: «أما على الإمام زكاة؟ فقال: أحلت يا أبا محمّد، أما علمت أنّ الدنيا والآخرة للإمام يضعها حيث يشاء ويدفعها إلى من يشاء، جائز له ذلك من اللّه. إنّ الإمام يا أبا محمّد لا يبيت ليلة أبدا ولله في عنقه حقّ يسأله عنه»: **الكليني**، ١/ ٤٧٥.

(٣) خالد الجوّان: «كنت أنا والمفضّل بن عمر وناس من أصحابنا بالمدينة وقد تكلّمنا في الربوبيّة، قال: فقلنا: مرّوا بنا إلى باب أبي عبداللّه حتّى نسأله. قال: فقمنا بالباب. قال: فخرج إلينا وهو يقول: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ لاَ يَسْبِقُونَهُ بِالقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾»: **العيّاشي**، ٣/ ١٣١. والآية: الأنبياء ٢١/ ٢٦ ـ ٢٧. ويدلّ جواب الصادق على نفْيِه ربوبيّةَ الأئمّة، ولكنّه ينفيها بالقول ويثبتها بالفعل. فقد علم الصادق ما كانوا يخوضون فيه قبل أن يسألهم. وفي قرآن المسلمين: ﴿قُلْ لاَ يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ الغَيْبَ إِلاَّ اللَّهُ﴾، النمل ٢٧/ ٦٥.

(٤) **الكليني**، ١/ ٤٧٦. والحاصرتان من وضع المحقّق. وقال المحقّق في الهامش: «الحديث حسن كالصحيح بل أقوى منه». ويُنسب إلى الرسول: «خلَق اللّه آدم وأقطعه الدنيا قطيعة، فما كان لآدم فلرسول اللّه (ص)، وما كان لرسول اللّه فهو للأئمّة من آل محمّد (ع)»: ١/ ٤٧٦. وانظر الأحاديث =

= الأُخرى الواردة في الباب، ١/ ٤٧٣ ـ ٤٧٦. وتدلّ هذه الأمثلة، مع ما مرّ في الكتاب، على أنّ من أعجبِ ما يزخرفه دارسٌ أنْ يقول: «ومهما قيل في التشيّع وتاريخ انطلاقه وأسبابه، فالتشيّع ليس حركة سياسيّة بمقدار ما هو نظرة أخرى إلى دين الإسلام. إنّه الوجه الباطن الأخرويّ، إنّه ليس الحكم بل المعتقد، فالأئمّة لم يشتهر عنهم أنّهم طلاّب حكم دنيويّ، ولكنّهم كانوا يبنون العقيدة ويفهّمونها للناس لا حبّاً بجلب الجاه والسلطان لأنفسهم، بل حبّاً بالدين». ثمّ قال إنّ كلّ عقيدة يدخل فيها الصالح والطالح، ويناصرها من يريد تخريبها، ومن يريد تحقيق غايات خاصّة، ومن يسيء إليها بكلامه أو عمله وهو سليم النيّة، قال: «وهذا كثيرا ما حصل في تاريخ العقيدة الشيعيّة خصوصاً». عليّ مقلّد، **نظام الحكم في الإسلام**، ص ٥٢. تمجيد واعتذار ينتهيان إلى نتيجة واحدة: الإصرار على الجمود بسدانة العقيدة واتّهام الذين استُدرِجوا إليها. وهل دعا إلى تخريب الأرض وقتل الناس وجمع الدنيا إلاّ هذه العقائد المصنوعة؟

وجاء في الخبر الأخير من الباب أنّ ابن أبي عمير كان منقطعاً إلى هشام بن الحكم لا يعدل به أحداً. فوقع بينه وبين أبي مالك الحضرميّ المتكلّم ـ وهو أحد رجال هشام ـ نزاع في شيء من الإمامة. «قال ابن أبي عمير: الدنيا كلّها للإمام (ع) على جهة الملك وإنّه أولى بها من الذين هي في أيديهم. وقال أبو مالك: ليس كذلك. أملاك الناس لهم إلاّ ما حكم اللّه به للإمام من الفيء والخمس والمغنم فذلك له، وذلك أيضاً قد بيّن اللّه للإمام أين يضعه وكيف يصنع به. فتراضيا بهشام بن الحكم وصارا إليه، فحكم هشام لأبي مالك على ابن أبي عمير. فغضب ابن أبي عمير وهجر هشاماً بعد ذلك»: ١/ ٤٧٦. وربّما كان رأي هشام من الآراء التي استقلّ فيها بقوله وخالف الأئمّة، وتابعته عليها فئة من الفرقة. وقد أشرنا إلى هذا الأمر في الكلام على الأولياء المنافسين.



خاتمة الكتاب

درسنا في هذا الكتاب بعض عقائد الشيعة الاثني عشريّة في نشأتها وتطوّرها حتّى القرن السابع من الهجرة/ الثالث عشر من الميلاد. واشتغلنا ببيان أثر الجدل في توليدها وتطويرها، وبإظهار الجانب الاجتماعيّ والأساس الأسطوريّ فيها. ويمكّن ما قدّمناه فيها من استخراج ثلاث نتائج:

● **النتيجة الأولى** أنّ المقالة العقديّة لا تنشأ ولا تتطوّر ولا تستمرّ إلاّ بالجدل.

ـ فأمّا نشأتها بالجدل فتعني أنّ العقيدة ليست معطى غيبيّاً خالصاً ولا وحياً إلهيّاً محفوظاً وإنّما هي أجوبة متنوّعة يحدّد بها الإنسان تصوّره للوجود والحياة. وهذا لا ينفي أنْ يكون للعقيدة أصل يَعُدّه المؤمن وحياً منزّلاً؛ إلاّ أنّ الوحي بعضه مجملٌ، وبعضه غيرُ متّفَق على سياقه ولا مقطوع به.

فأمّا إجماله فلأنّ عقائد كثيرة لم تفصّلها الآيات، وذهب المسلمون في تأويلها مذاهب متفرّقة. وازداد الاختلاف في فهم المجمل من الوحي وتفسيره بتطوّر التجربة الإسلاميّة، فقضايا الإنسان متجدّدة متكاثرة، ومعارفه وفلسفاته تزداد في كلّ يوم اتّساعاً وجرأة على التساؤل، وأفق نظره يزداد انفتاحاً بالاطّلاع على تجارب غيره. وانتقلت مسائلُ الاختلاف من قضايا التفسير إلى قضايا الاعتقاد، ونشأت أقوال معبّرة عن آراء أصحابها ثمّ أصبحت عقائد راسخة تضبط كيفيّة إيمان المؤمن بربّه وتصوّره لصفاته، وكيفيّة عقده لعلاقاته الاجتماعيّة.

وأمّا عدم القطع به والاختلافُ في سياقه فلأنّ من العقائد ما أقيم على آيات ينكر المخالف نزولها فيه، ومنها ما رُويت فيه عن الأئمّة أحاديث هي عند المؤمنين بها نُطْق بتعليم إلهيّ، وعند المخالفين أخبار ليست قطعيّة الصدور ولا توجب علماً ولا عملاً.

ويبدو ممّا فصّلناه في عملنا وأجملناه في هذا الاستنتاج أنّ العقائد قامت على التدافع، وأنّ الجدل فيها اتّخذ اتّجاهين منذ نشأة الاجتماع الإسلاميّ: **أحدهما** مجادلة المسلمين لنصّ الوحي بتقليب وجوهه وفحص دلالاته لانتقاء تفسير يتّخذه المسلم عقيدة يؤمن بها ويروّجها وينافح عنها؛ **وثانيهما** مجادلة المسلم للمسلم، بمقابلة

التفسير بالتفسير والدلالة بالدلالة والاختيار بالاختيار. وقولنا إنّ العقيدة ليست معطى غيبيّاً خالصاً ولا وحياً إلهيّاً محفوظاً ينبّه على التحوّل من الإيمان بالوحي كما نَزل وفُهم مجملاً في تجربة المسلمين المؤسّسين إلى الإيمان بالوحي كما رُوي وفُهم على وجوه ومذاهب في تجارب المسلمين بعد نشأة الفرق. وقولنا إنّ العقيدة أجوبة متنوّعة يُبرز أثر مهندسي العقائد في اختراعها، واستنباط الدلائل عليها، والتسلّق من رتبة إلى رتبة تسلّقاً يوهم الأتباع أنّهم راسخون على عقيدة واحدة يتنوّع الاستدلال عليها، وهي تتقلّب وتزيد وتنقص.

ويؤكّد اقترانَ نشأة العقائد بالجدل أنّ الوحي نصّ مجادل، وأنّ طبيعة الاجتماع الإنسانيّ بتنوّعه وتركيبه تقتضي الجدل. أي إنّنا لا نحصر علّة الجدل في إجمال الوحي واختلاف المسلمين في أسباب نزوله وتفاوتهم في اعتبار حجيّة الأخبار، ولا نؤخّره عن نشأة الاجتماع، ولا نعتبره شيئاً طارئاً على العقيدة؛ بل المقصود أنّ الجدل مقارن لنشأة الاعتقاد، والاختراع البشريّ مداخلٌ في التجربة للوحي الإلهيّ مداخلة ينتفي معها الزعم بانحراف الناس بالجدل عن الحقّ، وانتقالِهم من العقائد النقيّة إلى عقائد عملت فيها عقولهم وشوّشتها اختياراتهم. فهذا التبسيط، إنْ لم يكن مغالطة، سببه الغفلةُ عن اختلاف مراتب الفهم، وقلّةُ التنبّه لأطوار الجدل وأدواته وأساليبه، والتأثّرُ بثقافة الافتراق التي يلتبس فيها الجدل باللجاج والمراء والمشاحّة، ويعدم فيها الناس فلسفة الاختلاف.

ـ وأمّا تطوّر العقيدة بالجدل فمعناه أنّها ليست بنية مغلقة ثابتة بل هي تشكيل نام لا يكفّ أصحابه عن تطويره ليلائم مقتضيات الاجتماع، وقد بيّنّا في فصول الكتاب أنّ عقائد الشيعة الاثني عشريّة في النصّ والغيبة والتوحيد وأفعال الإنسان وما يتّصل بالأخرويّات عقائد نامية، فالنصّ الذي آمن به أتباع الحسين بن عليّ ليس كالنصّ الذي آمن به أتباع الحسن العسكريّ؛ والغيبة التي تعلّق بها الناس عند انقطاع خبر الثاني عشر ليست كالغيبة التي هذّب الاحتجاج لها شيخ الطائفة الطوسيّ، ووَلاية الدين المعبّرة عن العقيدة قد تتأخّر أحياناً فيُجري الأتباع ولاية الدنيا وتنعقد بينهم وبين المخالفين علاقات ومصاهرات. ويمكن القول استنتاجاً ممّا ذكرناه في أبواب الكتاب إنّ أهمّ ما ميّز الحياة الحيّة بالجدل والعقائدُ تتشكّل هو الاعتراض على العقيدة برفضها أو تعديلها والخروج عنها بدرجة من الدرجات، فقد خالف زرارة بن أعين الصادق في مصير أهل الأعراف، وخالفه الهشامان في التوحيد، واختلف مهندسو العقيدة في الاحتجاج للغيبة اختلافاً ينقض فيه المتأخّر كلام المتقدّم، واختلف الناس في تفسير الرجعة. وكلّ هؤلاء شيعة يتولّى بعضهم بعضاً وتؤلّف بينهم العقيدة؛ ولعلّه أدقّ من

هذا أن نقول: يؤلّف بينهم الاختلاف فيها، فقد كان مجال المشاركة في نحت العقيدة رحباً وإن اختلفت أقدار الناس في ذلك.

وقلنا في مواضع من الكتاب إنّ مهندسي العقيدة هم الذين صنعوا عقائد الأتباع وروّجوها واحتجّوا لها؛ ولكنّ الشاكّ ساهم في نحت العقيدة بشكّه وحيرته، وساهم المنشقّ بانشقاقه، والموقّت بتوقيته، والوليّ المنافس بمنافسته، والمخالف بمخالفته. فقد كان مهندسو العقيدة يقابلون هذه المواقف المتنوّعة بتصحيح العقيدة وتطويرها وبالاقتراض العقديّ والاستفادة من العقائد السائدة وبالعمل على ميز العقيدة الخاصّة بهويّة تختلف بها عن غيرها. وهذا يعني أنّ الجدل هو شرط التطوّر، وأنّ الاختلاف هو القوّة الخفيّة المحرّكة لأصحاب المقالات، وأنّه لا وجود لعقيدة خاصّة إلاّ من جهة اعتقاد أصحابها أنّها عقيدتهم. فشبكة العقائد تتألّف من شيئين: **أحدهما** المشترك العقديّ الذي تلتقي فيه فرقتان أو فِرق، وبه تنعقد علاقات ومعاملات، والاشتراك ينفي الخصوصيّة؛ **والثاني** الآراء الخاصّة باتّجاه أو متكلّم، وتنشأ هذه الآراء مخالَفةً للفرقة أو ردّاً على المخالف، حتّى الآراء المفترضة تنشئها اعتراضات مفترضة. وهذا يعني أنّه لا خصوصيّة إلاّ بالمخالف ولا هويّة إلاّ بالتعدّد.

وليس هذا الوصف بغافل عن ظاهرة الانقسام في الاجتماع الشيعيّ القديم، فقد قلنا من قبل إنّ أهمّ ما ميّز ذلك الاجتماع هو الانشقاق والانقسام. ويمكن تفسير تلك الظاهرة بتكافؤِ الزعماء يومئذ في القوّة واستوائِهم في امتلاك أدواتها حقيقةً أو ادّعاءً وقدرتِهم على التأثير. ويمكن القول أيضاً إنّ الانشقاق يدلّ على ضعف المفاهيم المحدّدة للعلاقات الاجتماعيّة وعلى عدم فلسفة الاختلاف. فالجدل لا بدّ فيه من مخالفة. والتكفيرُ والتضليل والتكذيب وادّعاءُ امتلاك مطلق الحقّ واعتقادُ وجود الحقّ في جهة واحدة دون غيرها مصادرةٌ على الانشقاق. لقد كان الانشقاق عند المنشقّين يومئذ حلاًّ لا مشكلة، لأنّ الحقّ في اعتقادهم لم يكن يقبل القسمة. وعدّه مصنّفو كتب الفرق والمقالات بدعةً وانسلاخاً عن الحقّ لأنّهم أقاموا مصنّفاتهم على حديث الافتراق ولم يلتفتوا إلى حركة المجتمع. وهذا لا يعني أنّنا نعتبر انقسام المجتمع إلى جماعات وفرق متنافسة متناحرة ظاهرةً إيجابيّة، بل المقصود أنّ الخلل ليس في الجدل، وأنّ الانشقاق ليس نتيجة من نتائجه.

وقد بيّنّا في كلّ فصل من فصول الكتاب كيف انتهى الكلام الاثنا عشريّ إلى الجمود والتحجّر، وأضرُّ ما في هذه النتيجة في نظرنا أنّ الكلام صار يفرض على الأتباع عقائد لم يصنعوها بل ورثوها عن أسلافهم وأُلزِموا باعتناقها؛ وصار الإلزام يشتدّ بتتالي القرون وتشتدّ معه سلطة العقيدة وتتقلّص دائرة الجدل ويضعف دور

الإنسان في تصحيح عقائده وتكييفها. لقد أصبحت العقائد الكلاميّة بنية موروثة مستقلّة بذاتها وأصبح تأثيرها في الناس يفوق تأثير الناس فيها وقدرتهم على تطويرها، وركَد الجدل. ولا نقول إنّه انتهى ولكن انتهت دورة منه.

ـ وأمّا استمرار العقيدة بالجدل فشيء تشهد به التجربة الاجتماعيّة. فقد كانت الاثنا عشريّة، مثل غيرها من الفرق، تعمل على حماية نفسها من الاندثار وعلى تحقيق التوسّع والانتشار؛ ولسنا نسوّي ههنا بين الفرقة والعقيدة، ولكنّا نهتمّ بالعقيدة التي استمرّت معبّرةً عن جماعة وهويّة وتصوّر وبرنامج حياة. فتاريخ الفرق يدلّ على انقراض بعضها وبقاء فرق أُخَر منها الاثنا عشريّة، فلماذا بقيت؟

الإجابة عن هذا السؤال أوسع من موضوع الكتاب، ولكنّا سنجيب بما له أصل فيها وإنْ لم يردْ مفصّلاً .**فالفرقة في نظرنا لا تستمرّ إلاّ إذا أجابت أتباعَها عن أربعة أسئلة: سؤال الكون وسؤال العقيدة وسؤال التشريع وسؤال المستقبل.**

فالجواب عن السؤال **الأوّل** يرسم تصوّراً لبداية الكون والحياة ويلبّي رغبة إنسانيّة في معرفة الأصل والإحاطة بزمن البدايات ويفتح للمؤمن أفقاً أسطوريّاً يرى فيه أصله ويستمدّ منه تميّزه وإحساسه بالتفوّق ويوظّفه لتبرير أفعاله وإن كانت ممّا تنكره الديانة وتأباه الشريعة. ويظهر من مصنّفات الفرقة أنّها صاغت أسطورة يمكن أنْ ننعتها بأنّها أسطورة شيعيّة اثنا عشريّة. والاستفادة من الديانات الأُخرى لتشكيل هذه الأسطورة لا تُنكر، والقول بأنّها مبثوثة في كتب أهل السنّة أيضاً لا يُدفع، ولكن علماء الاثني عشريّة أخرجوها إخراجاً شيعيّاً خاصّاً وأحكموا الصلة بينها وبين العقيدة حتّى صارتْ جزءاً من العقيدة. فلذلك تفعل الأساطير فعلها القويّ في الاجتماع، ويتمسّك بها أصحابها، ويعدّونها جزءاً من ماضيهم ومادّة لحاضرهم وأفقاً إلى مستقبلهم. وكثيراً ما يعرض المؤمن عن إنجازات العلم الحديث ويتغافل عن إحراجات المعارف المتطوّرة المتجدّدة فتتسلّل الأساطير بينها. ويظلّ حريصاً عليها لأنّها في اعتقاده حقائق ثابتة لا أساطير.

والجواب عن السؤال **الثاني** يسمّي للمؤمن معبوده ويصفه ويضبط علاقته به، ويعيّن له رسوله وإمامه ومرجعه، ويضع له قواعد نظريّة تحدّد موقعه في المجتمع ومجال نشاطه فيه وكيفيّة ذلك النشاط، وترسم له مصيره في الآخرة، وتقنعه به وتحثّه على العمل له والتعلّق به. وبهذا تمنح العقيدةُ المؤمنَ هويّةً وتشعره بالانتماء والأمن والنجاة، وتفتح له أبواب العمل لتمكّنه من تشكيل هويّته وانتمائه وأمنه بيديه وتحريك وجدانه بفعله.

والجواب عن السؤال **الثالث** يفصّل له عباداته ومعاملاته وشعائره واحتفالاته،

ويشعره بأنّه فرد في جماعة ممارَسةً واقعيّةً وتحقيقًا للانتماء بالفعل وإشباعًا للرغبة في الولاء بالمشاركة وإجراءً للقواعد النظريّة في صلوات ومبايعات ومعاملات ومصاهرات...

والجواب عن السؤال **الرابع** يحيي أمله في إقامة دولة مرجوّة أو تحقيق سيادة مؤمّلة أو إنجاز وعد مقطوع وبلوغ نصر موعود. ويكون كلّ هذا موعوداً في الدنيا لا في الآخرة، وهو من أقوى أسباب البقاء والاستمرار. ونعتقد أنّ الجواب عن سؤال المستقبل من أعسر الأجوبة، فلذلك تُعِدُّه في الفرقة "عقولها الاستراتيجيّة" التي تصنع أساطير وعقائد وشعائر للمستقبل، وتحمل الأتباع على اعتناقها والإيمان بها. ومن أدقّ الشواهد على هذا "التدبير الاستراتيجيّ" كلّ ما يتّصل بالغيبة والرجعة في عقائد الاثني عشريّة.

وفي تاريخنا أخبار كثيرة عن قادة جيوش وزعماء فرق وأعلام جماعات قاتلوا عند اللقاء الأخير قتالاً شديداً واختاروا الموت. وهذا موقف يتّخذه الإنسان عندما يصبح بلا مستقبل دنيويّ، فلذلك تنفتح الساعات الأخيرة إلى أفق آخر: جنّة موعودة أو بطولة معدودة أو شرف مذكور. وفي تاريخ المجتمعات الإسلاميّة حركات وفرق أثّرت في عصرها ولكنّها لم تعمّر، ومنها حركة التوّابين والكيسانيّة والفرق والاتّجاهات الشيعيّة التي كانت تنجم كلّما مات إمام، ثمّ ما تلبث أن تنحلّ. ولعلّ من أسباب انقراضها واندثارها أنّها كانت انتفاضاً أو انشقاقاً بلا مستقبل، فلم يعمل مَن بقي مِن أتباعها على إحيائها وتجديدها بل دخل في الفرق الأُخرى وبحث عن انتماء جديد وإنْ قبعت في وجدانه ولاشعوره بعض عقائده وأساطيره.

ولا فصل بين الأسطورة والعقيدة والشريعة والحاضر والمستقبل في التجربة المعيشة. فالعقيدة ليست شيئاً مجرّداً في ذهن معتقدها، وليست الأسطورة رموزاً معلّقة، وليست العبادات والشعائر حركات صُمًّا، وليس المستقبل جزيرة معزولة. والمؤمن يعيش الأسطورة والعقيدة والعبادة، ويُجري القواعد المجرّدة في عبادات ومعاملات واحتفالات يتحرّك فيها الوجدان ويهيج الانفعال. أي إنّه يصنع بها تجربة تنطق بقوّة العلاقة بين المعتقَد وأحوال العمران، وتعبّر عن همومه وغاياته في لحظته تلك من زمانه، ومن الغايات المتجدّدة في كلّ جيل التشبّث بالبقاء ومدافعة الاندثار.

وبمجموع هذه الأجوبة الأربعة يتحقّق التوازن والاستقلال والاستمرار. فالتوازن لِما يشعر به المؤمن من تمام الكيان وكمال الوجود؛ والاستقلال لما يجد من هويّة يتميّز بها عن الفرق الأُخرى تميّزاً يقوم على الإحساس بالتفوّق؛ والاستمرار لما يَعقد من صلات بين بقائه والتمسّك بأساطيره وعقائده وشعائره. وتستعمل الفرقة في صناعة

هذه الأجوبة وترويجها وإقناع الأتباع بها أدوات كثيرة منها إنشاءُ المؤسّسات المنظّمة للفرقة، والاستعانةُ بالسلطان السياسيّ، والجدلُ. ونحسب أنّ الجدل كان من أقوى الأدوات التي استعملتها الاثنا عشريّة بعدما تخلّى أئمّتها عن الخروج وقعدوا عن القتال.

وقلنا في أوّل هذه الخاتمة إنّ الفرقة لا تستمرّ إلاّ بالجدل لأنّا بيّنّا في عملنا كيف تنشأ به العقائد وتتطوّر، وكيف تتشكّل الأساطير وتُروّج، وكيف تُصنع الشعائر وتُستعمل (مثل دعاء الغيبة)، وكيف يُعَدّ المستقبل ويُزخرَف. أي إنّ الجدل هو الأداة التي تُهندس بها الفرقة الأجوبة التي اعتبرناها شروط استمرارها. وهذا استنتاج يؤكّد شدّة الحاجة إلى المخالف، ويبيّن أنّ المخالفة ليست خروجاً عن العقيدة المسمّاة عند أصحابها الدين الحقّ والإسلام الصحيح والتوحيد الخالص، وإنّما هي شرط وجوديّ به تتميّز الفرقة ويتحقّق وجودها ويُحفظ استمرارها. فلذلك نرى أنّ الفرقة التي تتربّص بالمخالف وتكفّره وإنْ هو ردّد الشهادتين وصلّى وتلا القرآن فرقةٌ تعمل على إبادة نفسها، لأنّ استئصاله يعني تعطيل الجدل واغتيال التجدّد وانحلال الهويّة الخاصّة. ولا يوهي هذا الاستنتاجَ القولُ إنّ الشيعة الاثني عشريّة راسخة على تكفير المخالف وإقصائه والإعداد لإبادته وهي مع ذلك ماضية باقية. فقد بيّنّا في عملنا أنّ الاجتماع المؤسّس على عقائد الإسلام الفرقيّ اجتماع منحلّ بالقوّة، وأنّ الفتنة فيه كامنة، والاندثار مكبوت. وهذا أمر تشهد به الفتنُ التي ثارت بين أهل السنّة والشيعة قديماً، والثأرُ واحترافُ القتل واستحلالُ دماء الناس بالأساطير في أيّامنا. وأمّا التوافق الظاهر فقد اقتضته أسباب تؤجّل الانحلال ولا تُبطله؛ ومنها الحلولُ التي يلفّقها الإسلام الفرقيّ الحديث، ومواجهةُ الأخطار المحدقة ومحاربةُ العدوّ المتربّص.

● **والنتيجة الثانية** أنّ عقائد الاثني عشريّة كلها تتّصل بالإمامة، وأنّ للأتباع هامشاً من التصرّف في الاعتقاد ينقبض وينطوي كلّما أفضى الكلام إلى حمى الإمام. لقد استطاعت الاثنا عشريّة أنْ تجعل من الإمامة محور العقائد ومحور التجربة الاجتماعيّة، فتمكّنت بهذا التدبير من حفظ نواة الوجود وحراسة دائرة الانتماء وتجديد حرارة التجربة. فأمّا حفظ نواة الوجود فلأنّ الإمام شرط وجود كلّ شيء في الدنيا والآخرة؛ وأمّا حراسة دائرة الانتماء فلأنّ الإمامة حمى الإيمان، من دخله ببصيرة أو إيمان مُجْمل أو حبّ فهو المؤمن؛ وأمّا حفظ حرارة التجربة فلأنّ كلّ إمام في عصره كالرسول في زمنه، ثمّ خلَفَ الأئمّةَ العلماءُ. وعظّمت الفرقة الإمامةَ فتمكّنت من التسوية بين الأئمّة، وسترت ضُعف بعضهم، وحجبت تفاوتهم في تشكيل عقائدها. ويبدو لنا أنّ أهمّ أئمّة الاثني عشريّة في العقائد ستّة: عليّ والحسين والسجّاد والباقر والصادق والرضا، فالاقتصار على المنسوب إليهم في الإمامة والتوحيد وأفعال الإنسان والأخرويّات يمكن

من دراسة عقائد الفرقة ويظهر أثر هؤلاء في تشكيلها وتطويرها. وأمّا الأئمّة الآخرون فقد اقتضاهم النسق وأوجبهم العدد.

ولا نعني بهذا القول أنّ العقائد كلّها نشأت واكتملت قبل عصر الرضا، ولكنّا نشير إلى أنّ الأمر بدأ يخرج من أيدي الأئمّة بعد القول بإمامة الأطفال، وجعل سلطان العلماء وأعلام الأتباع يشتدّ، وصار الإمام مقتبساً منهم تابعاً لهم. ولعلّه يمكن القول إنّ في مسار الإمامة علامات بارزة أهمّها اتّباع الإمام وهو ظاهر مشهور، ومشاركته في تشكيل العقائد وهو طفل مغمور، واختراعه بعد انقطاع نسل الأئمّة.

● **والنتيجة الثالثة** أنّ الشيعة الاثني عشريّة ألّفت معجم عقائدها بالمرويّ عن أئمّتها والمستفاد من ثقافة عصرها، وزاوجت فيه بين عقيدة الجدل وعقيدة العمل. الأولى تعبّر عن مقالة الفرقة في مسائل الاعتقاد، وتبيّن ما تُشارِك فيه غيرها وما تخالف، كما هو موصوف في كتب المقالات والعقائد. والثانية تعبّر عن حقيقة المعتقَد وإنْ لم يبْدِها الشيعيّ. وقد بيّنّا هذا الازدواج في عقيدة التقيّة، وفي مسائلَ ظاهرُها موافقة الاثني عشريّة لفرق أُخَر وحقيقتها مباينتها (الشفاعة مثلاً).

وأهمّ خصائص معجم العقيدة أنّه لم يكن تدويناً للعقائد الصحيحة النقيّة، ولا بيانا تفرّد به الأئمّة، بل كان صناعة جماعيّة للأتباع فيها أثرٌ ظاهر، حتّى إنّنا قلنا إنّ عقيدة النصّ كانت من اختراعهم.

والخاصيّة الثانية أنّ مفردات هذا المعجم تمّت فتحجّر؛ وأنّه صنيعة الإسلام الفرقيّ، فلذلك ظلّ معبّراً عن التكفير والإقصاء. لقد انقرضت فرق كثيرة عاصرت جمْعه وتصنيفه وبقي الخلاف كامناً موروثاً، يُحْيي زمن الفتنة ويجدّده.

والخاصيّة الثالثة أنّ هذا المعجم انتهى إلى صيانة الاعتقادات وتغييب الإنسان بتخديره بأفيون العقائد وتسفيره في مجاهل الأسطورة. نعم، استمرّت الفرقة ولم تنقرض وصار لها اليوم شوكة وسلطان. ولكنّ الاستمرار لا يعني التحرّر، والشوكة لا تلغي الأسطورة، ولا تنفي الجمود على العقيدة، ولا تعني أنّ الإنسان أصبح محور الاجتماع وأنّه يحمل برنامج حياة لا برنامج قتل.

ونرى، بعد هذه النتائج، أنّ دراسة أثر الجدل في نشأة عقائد الشيعة الاثني عشريّة وتطوّرها ليس اشتغالاً بعقائد قديمة وتجارب بائدة لم يعد لها في حاضر المسلمين وواقعهم أثر. فالشيعة الاثنا عشريّة لها اليوم دولة وسلطان ورغبة في الانتشار والتوسّع، ولأهل السنّة ممثّلون رسميّون يتجلببون بجلابيب السلف ويُثبّتون سلطتهم بشعارات إزالة البدعة وإقامة السنّة والتمسّك بالإسلام الصحيح، وفي العالم الإسلاميّ اليوم طوائف أُخَر كثيرة ومذاهب وفرق واتّجاهات عقديّة وفكريّة بينها تنافس وجدل

وحوار، وتكفير أيضاً. ونعتقد أنّ من ضرورات تجربتنا اليوم أنْ نؤسّس دورة جدل جديدة تتميّز بثلاث خصائص:

● **أولاها** أنْ تعيد العقائدَ إلى معترك التجربة الاجتماعيّة فتنزع عنها جلباب القداسة الذي أدرجها فيه التقليد والتقادم وترفع عنها حجاب التمجيد وتحرّرها من قبضة مؤسّسات دينيّة وسياسيّة راكدة تستعملها لإطالة أمد حياتها وبسط سلطانها وتبرير استبدادها بها.

● **والثانية** أنْ تمتنع عن تكرار قديم القضايا، وتمتحن العقائد بأسئلة العصر وقضاياه في غير حرج، وتنقدها بعلومه ومعارفه، وتطوّر أفكاراً مهمّة بذورها مبثوثة في الأخبار والآراء الكلاميّة، وتُجيز للناس تطوير عقائدهم كما جاز ذلك لأسلافهم، وتحرّر العقول من تقليدٍ نهى عنه المؤسّسون وعسَا عليه التُّبَّع. ألَمْ يقل المرتضى رحمة اللّه عليه في خاتمة **الذخيرة**: «ونقسم باللّه تعالى على من تأمّله أنْ لا يقلّدنا في شيء من مذاهبه أو أدلّته ويحسن الظنّ بنا، فيُلقيَ النظر والتصفّح والتأمّل تعويلاً على أنّا قد كفيناه ذلك وأرحناه بما تكلّفناه من تعبه ونصبه، بل ينظر في كلّ شيء نظر المستفتح المبتدئ»[١].

● **والثالثة** أنْ تستفيد من معارف العصر في تأسيس التجربة الاجتماعيّة، وتحديد محوريّة الإنسان فيها، وتشكيل العلاقات بين الناس، لتجتنب عوامل الوهن التي خرّبت الاجتماع الإسلاميّ القديم ومظاهر الانحلال التي وسمتْه، ولتتجاوز ما يُنتجه الإسلام الفرقيّ الحديث من مشاريع شعارها التقريب بين المذاهب الإسلاميّة وحقيقتُها جمودُ كلِّ صاحبِ مذهبٍ على مذهبه وعقيدته ووراثةُ الإقصاء وتوريثُه وادّخارُ العداوة المقيمة وتجديدُها.

---

(١) المرتضى، **الذخيرة**، ص ٦٠٧.

قائمة المصادر والمراجع

ـ المصادر ـ

١ ـ مصنّفات الاثني عشريّة

*** سليم بن قيس الهلالي (ت ٩١هـ):**

ـ **كتاب سليم بن قيس** (منسوب)، بيروت، دار الإرشاد الإسلامي، ط٣، ١٤١٤/ ١٩٩٤.

*** الإمام السجّاد (ت ٩٥هـ):**

ـ **الصحيفة السجّادية** ، تقديم: محمّد باقر الصدر، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤١٤/ ١٩٩٣.

*** عاصم بن حميد الحنّاط** (يروي عن الصادق):

ـ **أصل عاصم بن حميد**، (في): **كتاب الأصول الستّة عشر من الأصول الأوّليّة في الروايات وأحاديث أهل البيت عليهم السلام**، قدّم له حسين مصطفوي، قم، دار الشبستري للمطبوعات، (في موقع: rafed.net).

*** مثنّى بن الوليد الحنّاط** (يروي عن الصادق):

ـ **أصل مثنّى بن الوليد الحنّاط**، (في موقع: rafed.net).

*** زيد النرسي**، (من أصحاب الصادق والكاظم):

ـ **أصل زيد النرسي**، (في موقع: rafed.net).

*** جعفر بن محمّد الحضرمي** (أبوه من أصحاب الصادق):

ـ **أصل جعفر بن محمّد الحضرمي**، (في موقع: rafed.net).

*** أبي سعيد عباد العصفري (ت ٢٥٠هـ):**

ـ **أصل أبي سعيد عباد العصفري**، (في موقع: rafed.net).

* **ابن شاذان، أبو محمّد الفضل (ت ٢٦٠هـ):**
ـ **الإيضاح**، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤٠٢/١٩٨٢.
ـ **مختصر إثبات الرجعة**، تح: باسم الهاشمي، بيروت، دار الكرام للطباعة والنشر والتحقيق، ط١، ١٤١٣/١٩٩٣.

* **البرقي، أحمد بن محمّد بن خالد (ت ٢٧٤ أو ٢٨٠هـ):**
ـ **المحاسن**، تح: مهدي الرجائي، قم، المجمع العالمي لأهل البيت، ط٢، ١٤١٦.

* **الصفّار، محمّد بن الحسن بن فرّوخ (ت ٢٩٠هـ):**
ـ **بصائر الدرجات**، تقديم وتعليق وتصحيح: الحاج ميرزا محسن، طهران، مؤسّسة الأعلمي، ط٢، ١٣٧٤.

* **القمّي، سعد بن عبدالله (ت ٣٠١هـ):**
ـ **كتاب المقالات والفرق**، تح: محمد جواد مشكور، طهران، ١٩٦٣.

* **النوبختي، الحسن بن موسى (ت أواخر الثالث/ أوائل الرابع):**
ـ **فرق الشيعة**، بيروت، دار الأضواء، ط٢، ١٤٠٤/ ١٩٨٤.

* **القمّي، عليّ بن إبراهيم (بعد سنة ٣٠٧هـ):**
ـ **تفسير القمّي**، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤١٢/ ١٩٩١.

* **العيّاشي، محمّد بن مسعود (ت ٣٢٠هـ):**
ـ **تفسير العيّاشي**، تح: قسم الدراسات الإسلاميّة بمؤسّسة البعثة، قم، ط١، طهران، ١٤٢١.

* **الكليني، محمّد بن يعقوب (ت ٣٢٩هـ):**
ـ **أصول الكافي**، ضبطه وصحّحه وعلّق عليه: محمّد جعفر شمس الدين، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٩/١٩٩٨.
ـ **الفروع من الكافي**، صحّحه وقابله وعلّق عليه: عليّ أكبر الغفّاريّ، تهران، دار الكتب الإسلاميّة، ط٤، ١٣٧٥هـ. ش.
ـ **الروضة من الكافي**، صحّحه وقابله وعلّق عليه: عليّ أكبر الغفّاري، تهران، دار الكتب الإسلاميّة، ط٥، ١٣٧٥هـ.ش.

* **ابن بابويه، عليّ بن الحسين (ت ٣٢٩هـ):**
ـ **الإمامة والتبصرة من الحيرة**، تح: محمد رضا الحسيني، بيروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط٢، ١٤٠٧/١٩٨٧.

* **النعماني، محمّد بن إبراهيم بن أبي زينب (٣٤٥ أو ٣٦٠هـ):**
ـ **الغيبة**، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤٠٣/١٩٨٣.

* **الطبري، محمّد بن جرير بن رستم (بعد ٣٥٨هـ):**
- **دلائل الإمامة**، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط٢، ١٤٠٨/١٩٨٨.
* **الشيخ الصدوق، محمّد بن عليّ بن الحسين (ت ٣٨١هـ):**
- **الاعتقادات**، تح: عصام عبدالسيّد (في الجزء الخامس من سلسلة مؤلّفات الشيخ الصدوق).
- **الأمالي**، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط٥، ١٤١٠/ ١٩٩٠.
- **التوحيد**، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط٥، ١٤١٦هـ.
- **ثواب الأعمال**، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه حسين الأعلمي، منشورات الشريف الرضي، ١٤١٨هـ.
- **الخصال**، تح: عليّ أكبر الغفّاري، بيروت، منشورات الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤١٠/ ١٩٩٠.
- **صفات الشيعة** (مطبوع مع **فضائل الشيعة**).
- **عقاب الأعمال**، (مطبوع مع **ثواب الأعمال**).
- **علل الشرائع**، تقديم، محمد صادق بحر العلوم، النجف، دار البلاغة، د.ت.
- **عيون أخبار الرضا**، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه: حسين الأعلمي، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط٢، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥.
- **فضائل الشيعة**، قدّم له بالفارسيّة: حسين فشاهي، تهران، د.ت.
- **كتاب النبوّة**، جمعته ورتّبته مؤسسة الضحى الثقافيّة، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، مؤسّسة الطباعة والنشر، ط١، ١٣٨١هـ. ش.
- **كمال الدين وتمام النعمة**، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه: حسين الأعلمي، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤١٢/ ١٩٩١.
- **المائة منقبة المخصوصة لأمير المؤمنين**، تح: باسم الهاشمي، بيروت، توزيع دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٢/ ١٩٩٢.
- **معاني الأخبار**، قدّم له: حسين الأعلمي، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط ١، ١٤١٠/ ١٩٩٠.
- **المقنع**، قم، مؤسّسة المطبوعات الدينيّة، طهران، المكتبة الإسلاميّة، ١٣٧٧هـ.
- **من لا يحضره الفقيه**، أشرف على تصحيحه: حسين الأعلمي، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤٠٦/ ١٩٨٦.
- **الهداية** (مطبوع مع **المقنع**).
* **الحرّاني، الحسن بن عليّ (معاصر للصدوق):**
- **تحف العقول عن آل الرسول**، قدّم له وعلّق عليه: حسين الأعلمي، بيروت، منشورات الأعلمي، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢.

ـ **التمحيص** (مطبوع مع تحف العقول).

*** الشريف الرضي، محمّد بن الحسين بن موسى (ت ٤٠٦هـ):**

ـ **خصائص الأئمّة**، تح: محمد هادي الأميني، إيران، ١٤٠٦.

*** ابن عياش الجوهري، أحمد بن محمّد (ت ٤١٠هـ):**

ـ **مقتضب الأثر في النصّ على الأئمّة الاثني عشر**، النجف، المطبعة العلويّة، ١٣٤٦هـ.

*** ابن شاذان، محمّد بن أحمد بن عليّ (ت ٤١٢هـ):**

ـ **دفائن النواصب**، (مطبوع مع كتاب ابن عيّاش الجوهري **مقتضب الأثر...**).

ـ **مائة منقبة من مناقب أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب والأئمّة من و لده عليهم السلام**، تح: نبيل رضا علوان، الدار الإسلاميّة، ط١، ١٤٠٩/١٩٨٨.

*** الشيخ المفيد، محمّد بن النعمان العكبري (ت ٤١٣هـ):** (والأرقام تشير إلى الأجزاء في سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد: بيروت، دار المفيد، ط٢، ١٤١٤/١٩٩٣).

ـ **الجَمل والنصرة لسيّد العترة في حرب البصرة**، تح: عليّ مير شريفي (١).

ـ **الفصول المختارة من العيون والمحاسن**، تح: نور الدين جعفريان الأصفهاني ويعقوب الجعفري ومحسن الأحمدي(٢) (هذا الكتاب جمعه المرتضى من كلام شيخه المفيد، وأثبتناه هنا لأنّه منشور في سلسلة مؤلّفاته).

ـ **الفصول العشرة في الغيبة**، تح: فارس الحسّون(٣).

ـ **خبر مارية**، تح: مهدي الصباحي(٣).

ـ **أوائل المقالات**، تح: إبراهيم الأنصاري(٤).

ـ **كتاب المزار**، تح: محمّد باقر الأبطحي (٥).

ـ **تصحيح الاعتقاد**، تح: حسين دركاهي (٥).

ـ **المسائل العكبرية**، تح: عليّ أكبر الإلهي الخراساني (٦).

ـ **المسائل السرويّة**، تح: صائب عبدالحميد (٧).

ـ **المسائل الجارودية**، تح: محمّد كاظم مدير شانه جي (٧).

ـ **تفضيل أمير المؤمنين**، تح: عليّ موسى الكعبي (٧).

ـ **مسألة في النصّ على عليّ**، تح: مهدي نجف(٧).

ـ **مسألة أخرى في النصّ على عليّ**، تح: محمّد رضا الأنصاري(٧).

ـ **الرسالة الأولى في الغيبة**، تح: علاء آل جعفر(٧).

ـ **الرسالة الثانية في الغيبة**، تح: علاء آل جعفر(٧).

ـ **الرسالة الثالثة في الغيبة**، تح: علاء آل جعفر(٧).

ـ **الرسالة الرابعة في الغيبة**، تح: علاء آل جعفر(٧).

ـ **مسارّ الشيعة في مختصر تواريخ الشريعة**، تح: مهدي نجف (٧).
ـ **الإفصاح في إمامة أمير المؤمنين**، تح: مؤسسة البعثة (٨).
ـ **أقسام المولى في اللسان**، تح: مهدي نجف(٨).
ـ **رسالة في معنى المولى**، تح: مهدي نجف(٨).
ـ **شرح المنام**، تح: مهدي نجف (٨).
ـ **الحكايات في مخالفات المعتزلة من العدلية والفرق بينهم وبين الشيعة الإمامية**، تح: محمّد رضا الحسيني الجلالي (١٠).
ـ **النكت في مقدمات الأصول**، تح: محمّد رضا الحسيني الجلالي(١٠).
ـ **النكت الاعتقادية** (منسوب)، تح: رضا المختاري(١٠).
ـ **إيمان أبي طالب**، تح: مؤسّسة البعثة (١٠).
ـ **الإرشاد في معرفة حجج اللّه على العباد**، تح: مؤسسة آل البيت لتحقيق التراث(١١، في جزأين).
ـ **الاختصاص**، تح: عليّ أكبر الغفّاري ومحمود الزرندي(١٢).
ـ **الأمالي**، تح: حسين الأستادولي وعليّ أكبر الغفاري(١٣).
ـ **المُقنعة**، تح: مؤسّسة النشر الإسلامي(١٤).

* **المرتضى، عليّ بن الحسين بن موسى (ت ٤٣٦هـ):**

ـ **الآيات الناسخة والمنسوخة** (منسوب)، تح: عليّ جهاد الحسّاني، بيروت، مؤسسة البلاغ، ط١، ١٤١٢/ ٢٠٠٠.
ـ **تنزيه الأنبياء**، النجف، المطبعة الحيدريّة، ١٢٥٠هـ.
ـ **الذخيرة في علم الكلام**، تح: أحمد الحسيني، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١١هـ.
ـ **رسائل الشريف المرتضى**، تح: أحمد الحسيني، إعداد، مهدي رجائي، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥هـ.

* المسألة الثامنة من المسائل الرازيّة: حقيقة الرجعة، **الرسائل**، ١/ ١٢٥ ـ ١٢٦.
* المسألة الثامنة عشرة من المسائل الميفارقيّات: حضور الإمام عند كلّ ميت، **الرسائل**، ١/ ٢٨٠ ـ ٢٨١.
* المسألة السادسة من المسائل الطرابلسيّات الثانية: علّة عصمة الإمام، **الرسائل**، ١/ ٣٢٤ ـ ٣٣٠.
* مسألة في أحكام أهل الآخرة، **الرسائل**، ٢/ ١٣٣/ ١٤٣.
* إنقاذ البشر من الجبر والقدر، **الرسائل**، ٢/ ١٧٧ ـ ٢٤٧.
* مسألة في مشاهدة المحتضر الإمامَ عليه السلام قبل موته، **الرسائل**، ٣/ ١٣٣ ـ ١٣٤.
* مسألة في الرجعة، **الرسائل**، ٣/ ١٣٥ ـ ١٣٦.

* فصل في الغيبة، **الرسائل**، ٣/ ١٤٤ ـ ١٤٦.
* مسألة في العصمة، **الرسائل**، ٣/ ٣٢٥ ـ ٣٢٧.
ـ **الشافي في الإمامة**، تح: عبد الزهراء الحسيني الخطيب، مراجعة: فاضل الميلاني، طهران، مؤسسة الصادق، ط٢، ١٤٠٧/ ١٩٨٦.
ـ **شرح جمل العلم والعمل**، صحّحه وعلّق عليه: يعقوب الجعفري المراغي، طهران، دار الأسوة للطباعة والنشر، ط٢، ١٤١٩.
ـ **الفصول المختارة من العيون والمحاسن**، (انظر: رقم ٢ من مؤلّفات الشيخ المفيد).
ـ **المقنع في الغيبة والزيادة المكمّلة له**، تح. محمد عليّ الحكيم، (في موقع: aqaed.com).

*** الكراجكي، محمّد بن عليّ بن عثمان، (ت ٤٤٩هـ):**
ـ **الاستنصار في النصّ على الأئمّة الأطهار**، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٥/ ١٩٨٥.

*** النجاشي، أحمد بن عليّ بن أحمد (ت ٤٥٠هـ):**
ـ **رجال النجاشي**، تح: موسى الشبيري الزنجاني، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط٧، ١٤٢٤هـ.

*** شيخ الطائفة، محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ):**
ـ **اختيار معرفة الرجال**، صحّحه وعلّق عليه وقدّم له، حسن المصطفوي، إيران، ١٣٤٨هـ. ش.
ـ **الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد**، طهران، مكتبة جامع چهلستون، ١٤٠٠هـ.
ـ **الأمالي**، تح: بهراد الجعفري وعليّ أكبر الغفّاري، تهران، دار الكتب الإسلاميّة، ط١، ١٣٨٠هـ. ش.
ـ **تلخيص الشافي**، قدّم له وعلّق عليه: حسين بحر العلوم، النجف، ط٢، ١٣٨٣/ ١٩٦٣.
ـ **رسائل الشيخ الطوسي**، جمعها وقدّم لها: محمّد واعظ زاده الخراساني، ط٢، ١٤١٤هـ.
* مسائل كلاميّة، صحّحها: محمّد عليّ الروضاتي، **الرسائل**، ص ص ٩٣ ـ ١١٤.
* المفصح في إمامة أمير المؤمنين والأئمّة، صحّحها الشيخ الأستادي، **الرسائل**، ص ص ١١٧ ـ ١٣٨.
* المقدّمة في المدخل إلى صناعة علم الكلام، صحّحها دانش پژو، **الرسائل**، ص ص ٦٥ ـ ٨٧.
ـ **الغيبة**، تح: عليّ أكبر الغفّاري وبهراد الجعفري، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ط١، ١٤٢٣ هـ. ق./ ١٣٨١هـ. ش.

* **السدآبادي، عبيدالله بن عبدالله (ق ٥، معاصر للمرتضى وشيخ الطائفة):**
- **المقنع في الإمامة**، تح: شاكر شبع، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط١، ١٤١٤.
* **الطبرسي، أحمد بن عليّ بن أبي طالب (ق ٦):**
- **الاحتجاج**، علّق عليه: محمّد باقر الخرسان، النجف، دار النعمان، ١٣٨٦/ ١٩٦٦.
* **قطب الدين النيشابوري، محمّد بن الحسن (ق ٦):**
- **الحدود**، تح: محمود يزدي مطلق، قم، مؤسسة الإمام الصادق للتحقيق والتأليف، ط١، ١٤١٤هـ.
* **ابن طاووس، عليّ بن موسى بن جعفر (٦٦٤هـ):**
- **إقبال الأعمال**، قدّم له وعلّق عليه: حسين الأعلمي، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤١٧/ ١٩٩٦.
- **الملاحم والفتن في ظهور الغائب المنتظر**، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤٠٨/ ١٩٨٨.
- **الملهوف على قتلى الطفوف**، تح: فارس تبريزيان، طهران، دار الأسوة للطباعة والنشر، ط٢، ١٣٧٥ هـ. ش/ ١٤١٧هـ. ق.
* **النصير الطوسي، محمّد بن محمّد بن الحسن (٦٧٢هـ):**
- **تجريد الاعتقاد**، تح: محمد جواد الحسيني الجلالي، طهران، مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤٠٧هـ.
- **تجريد المنطق**، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤٠٨/ ١٩٨٨.
- **تلخيص المحصّل** (مطبوع مع **المحصّل**. انظر: الفخر الرازي).
- **رسالت إمامت**، تح: محمّد تقي دانش پژوه، تهران، ١٣٣٥هـ.
* **الطبرسي، أبو الفضل عليّ بن أبي نصر (أواخر ق ٦ وأوائل ق ٧):**
- **مشكاة الأنوار في غرر الأخبار**، قدّم له: صالح الجعفري، بيروت، منشورات الأعلمي للمطبوعات، ط٣، ١٤١١/ ١٩٩١.
* **المحقّق الحلّي، جعفر بن الحسن بن سعيد (ت ٦٧٦هـ):**
- **المسلك في أصول الدين**، تح: رضا الأستادي، إيران، مؤسسة الطبع والنشر، ط ١، ١٤١٤هـ.
* **العلاّمة الحلّي (ابن المطهر)، الحسين بن يوسف (ت ٧٢٦هـ):**
- **الألفين الفارق بين الصدق والمين**، سلسلة الكتب العقائديّة، ع ١٧٢، إعداد مركز الأبحاث العقائديّة، (في موقع: aqaed.com).

- **أنوار الملكوت في شرح الياقوت**، تح: محمّد النجمي الزنجاني، ١٣٧٨هـ.
- **الحجج القوية في إثبات الوصية للإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام**، صحّحه وعلّق عليه: محمّد هادي الأميني، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٦/١٩٨٦.
- **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، قدّم له وعلّق عليه: جعفر السبحاني، قم، مؤسّسة الإمام الصادق، ١٣٧٥ هـ. ش.
- **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤٠٨/١٩٨٨.
- **مناهج اليقين في أصول الدين**، تح: يعقوب الجعفري المراغي، دار الأسوة للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٥هـ.
- **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة**، تح. عبدالرحيم مبارك، سلسلة الكتب العقائديّة، رقم ١٨١، إعداد مركز الأبحاث العقائديّة، (في موقع: aqaed.com).
- **نهاية المرام في علم الكلام**، تح: فاضل العرفان، قم، مؤسّسة الإمام الصادق، ط١، ١٤١٩.
- **نهج الحقّ وكشف الصدق**، (مطبوع مع): محمّد حسن المظفّر، **دلائل الصدق لنهج الحقّ**، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ/ مؤسّسة التاريخ العربيّ، ١٤١٢/ ١٩٩٢.
- **نهج المسترشدين في أصول الدين**، تح: أحمد الحسيني وهادي اليوسفي، قم، مجمع الذخائر الإسلاميّة، د. ت.

*** الفاضل المقداد (ت ٨٢٦هـ):**

- **النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر**، قم، مكتبة المصطفوي، ط٦، ١٣٠١هـ. ق.

*** الطريحي، فخر الدين (ت ١٠٨٥هـ):**

- **مجمع البحرين**، تح: أحمد الحسيني، بيروت، مؤسسة الوفاء، ط٢، ١٤٠٣/١٩٨٣.

*** سعيد محمّد بن محمّد مفيد القمّي (١١٠٧هـ):**

- **شرح توحيد الصدوق**، صحّحه وعلّق عليه: نجفقلي حبيبي، طهران، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط٢، ١٣٨١هـ.

*** المجلسي الثاني، محمّد باقر (ت ١١١٠هـ):**

- **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار** (من موقع: al-seraj.net).

*** عبّاس القمّي (ت ١٣٥٩هـ):**

- **الكنى والألقاب**، بيروت، مؤسّسة الوفاء، ط٢، ١٤٠٣/ ١٩٨٣.

٢ـ المصنّفات الأخرى

* **زيد بن عليّ (١٢٢هـ):**

ـ **كتاب الصفوة** (منسوب)، تح: حسن محمد تقي الحكيم، بيروت، دار البيان العربي، ط١، ١٤١٢/ ١٩٩٢.

* **ابن إسحاق، محمّد (ت ١٥١هـ):**

ـ **ألف راهب وراهب وقصّتهم مع الإمام عليّ بن أبي طالب**، تح: محمّد عبدالرحيم، دار الحكمة، ط١.

* **المنقري، نصر بن مزاحم (ت ٢١٢هـ):**

ـ **وقعة صفين**، تح: عبدالسلام محمد هارون، بيروت، دار الجيل، ١٤١٠/ ١٩٩٠.

* **ابن هشام، عبدالملك (ت ٢١٨هـ):**

ـ **السيرة النبوية**، (في) السهيلي، **الروض الأنف**، ضبطه: طه عبدالرؤوف سعد، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩/ ١٩٨٩.

* **الضبي، العبّاس بن بكّار (ت ٢٢٢هـ):**

ـ **أخبار الوافدين من الرجال من أهل البصرة والكوفة على معاوية بن أبي سفيان**، تح: سكينة الشهباني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٤/ ١٩٨٤.

ابن سعد، محمّد بن سعد (٢٣٠هـ):

ـ **الطبقات الكبرى**، تح. محمّد عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤١٠/ ١٩٩٠.

* **الرسّي، القاسم بن إبراهيم (ت ٢٤٦هـ):**

ـ **الردّ على الرافضة**، تح: إمام حنفي عبدالله، القاهرة، دار الآفاق العربيّة، ط١، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠.

* **النيسابوري، مسلم بن الحجّاج، (ت ٢٦١هـ):**

ـ **الجامع الصحيح**، تح: محمد فؤاد عبدالباقي، القاهرة، دار الحديث، ط١، ١٤١٢/ ١٩٩١.

* **ابن قتيبة، (ت ٢٧٦هـ):**

ـ **الإمامة والسياسة**، تح: طه محمّد الزيني، بيروت، دار المعرفة د. ت.

* **الترمذي، محمّد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ):**

ـ **السنن**، تح: صدقي محمّد جميل العطّار، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤/ ١٩٩٤.

* **ابن أبي الدنيا، عبدالله بن محمّد بن عبيد (ت ٢٨١هـ):**
ـ **كتاب من عاش بعد الموت**، مصر، المطبعة الإسلامية، ١٣٥٢هـ.

* **الحِبَري، الحسين بن الحكم (ت ٢٨٦هـ):**
ـ **تفسير الحبري**، تح: محمّد رضا الحسيني، بيروت، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ط١، ١٤٠٨/١٩٨٧.

* **اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب (ت ٢٩٢هـ):**
ـ **تاريخ اليعقوبي**، تعليق خليل المنصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩/ ١٩٩٩.

* **ابن أبي شيبة، محمّد بن عثمان (ت ٢٩٧هـ):**
ـ **كتاب العرش وما رُوي فيه**، تح: أبو عبدالله محمّد بن حمد الحمود، القاهرة، مكتبة السنة، ط٢، ١٤١٠/ ١٩٩٠.

* **الإمام يحي بن الحسين (ت ٢٩٨هـ):**
ـ **كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد وإثبات النبوّة والإمامة في النبي وآله**، في **رسائل العدل والتوحيد**، تح. محمّد عمارة، دار الهلال، د. ن، د، ت.

* **الفريابي، جعفر بن محمّد بن الحسن (ت ٣٠١هـ):**
ـ **كتاب القدر**، تح. محمّد حسن محمّد حسن إسماعيل، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤٢٤/٢٠٠٣.

* **الطبري، محمّد بن جرير (ت ٣١٠هـ):**
ـ **تاريخ الأمم والملوك**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧/١٩٩٧.

* **ابن خزيمة، محمّد بن إسحاق (ت ٣١١هـ):**
ـ **كتاب التوحيد وإثبات صفات الربّ عزّ وجلّ**، بيروت، دار الجيل، القاهرة، مكتبة الكلّيات الأزهريّة، راجعه وعلّق عليه: محمّد خليل هرّاس، ١٤٠٨/ ١٩٨٨.

* **الخياط، عبدالرحيم بن محمّد (أبو الحسين) (ت ٣١٢هـ):**
ـ **الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد**، تح. محمّد حجازي، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينيّة، د.ت.

* **الرازي، أحمد بن حمدان (أبو حاتم)، (ت ٣٢٢هـ):**
ـ **كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربيّة**، تح. عبدالله سلّوم السامرّائي، القسم الثالث من الكتاب (مطبوع مع القسمين الأوّل والثاني بتحقيق حسين الهمداني).

*** الأشعري، عليّ بن إسماعيل (أبو الحسن)، (ت ٣٢٤هـ):**

- **أصول أهل السنة والجماعة المسمّاة برسالة أهل الثغر**، تح: محمّد السيد الجليند، د.ت.

- **اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع**، ضبطه وصحّحه: محمّد أمين الضناوي، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤٢١/ ٢٠٠٠.

- **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، تح: هلموت ريتر، فيسبادن، ط٣، ١٤٠٠/ ١٩٨٠.

*** الخصيبي، الحسين بن حمدان (ت ٣٣٤هـ):**

- **الهداية الكبرى**، بيروت، مؤسّسة البلاغ، ط١، ١٤٠٦/١٩٨٦.

*** المسعودي، عليّ بن الحسين (ت ٣٤٦هـ):**

- **إثبات الوصيّة للإمام عليّ بن أبي طالب**، قم، مكتبة بصيرتي، ط ٥، د. ت.

- **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تح. محمّد محيي الدين عبدالحميد، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٢/١٩٨٢.

*** الإصفهاني، أبو الفرج (ت ٣٥٦هـ):**

- **مقاتل الطالبيين**، تح. أحمد صقر، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة، ١٣٦٨/١٩٤٩.

*** الطبراني، سليمان بن أحمد، (ت ٣٦٠هـ):**

- **أخبار الحسن**، تح: محمد شجاع ضيف اللّه، الكويت، دار الأوراد، ١٤١٢/ ١٩٩٢.

*** القاضي النعمان، (ت ٣٦٣هـ):**

- **الأرجوزة المختارة**، شرح وتحقيق: يوسف البقّاعي، بيروت، دار الأضواء، ط١، ١٤١٩/١٩٩٩.

*** الملطي، محمّد بن عبدالرحمن (ت ٣٧٧هـ):**

- **التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع**، قدّم له وعلّق عليه: محمّد زاهد الكوثري، القاهرة، ١٣٨٨/١٩٦٨.

*** ابن منده، محمّد بن إسحاق (ت ٣٩٥هـ):**

- **كتاب التوحيد ومعرفة أسماء اللّه عزّ وجلّ وصفاته على الاتفاق والتفرّد**، تح: عليّ بن محمّد ابن ناصر الفقيهي، مطابع الجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنوّرة، ط١، ١٤٠٥.

*** عبدالجبّار بن أحمد (قاضي القضاة)، (ت ٤١٥هـ):**

- **شرح الأصول الخمسة**، علّق عن الإمام مانكديم أحمد بن الحسين بن أبي هاشم،

تح: عبدالكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ط۱، ۱۳۸٤/ ۱۹٦٥.
- **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تح: فؤاد سيّد، تونس، الدار التونسيّة للنشر، الجزائر، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، ط۲، ۱٤۰٦/ ۱۹۸٦.
- **المختصر في أصول الدين**، (في) **رسائل العدل والتوحيد**، تح: محمد عمارة، دار الهلال.
- **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تح: عبدالحليم محمود وسليمان دنيا، القاهرة، الدار المصريّة للتأليف والترجمة.

*** البغدادي، عبدالقاهر بن محمّد (ت ٤٢٩هـ):**
- **الفرق بين الفرق**، تح: محمّد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصريّة، ١٤١٦/ ١٩٩٥.

*** الجِشُمي، محسن بن محمّد (أبو سعد) (ت ٤٩٤هـ):**
- **تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبيين**، تصحيح: محمّد رضا الأنصاري القمّي، تهران، ١٣٧٨.

*** البطليوسي، عبدالله بن محمّد (ت ٥٢١هـ):**
- **الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم**، تح: محمّد رضوان الداية، دمشق، دار الفكر، ط٢، ١٤٠٣/ ١٩٨٣.

*** الشهرستاني، محمّد بن عبدالكريم (ت ٥٤٨هـ):**
- **الملل والنحل**، تح: أحمد فهمي محمّد، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط٢، ١٤١٣/ ١٩٩٢.

*** الحميري، أبو سعيد نشوان (ت ٥٧٣هـ):**
- **الحور العين**، تح: كمال مصطفى، بيروت، دار آزال للطباعة والنشر والتوزيع/ صنعاء، المكتبة اليمنيّة، ط٢، ١٩٨٥

*** ابن الجوزي، عبد الرحمن (أبو الحسن)، (ت ٥٩٧هـ):**
- **دفع شبهة التشبيه**، تح. محمّد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهريّة للتراث، د.ت.
- **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تح: محمّد عبدالقادر عطا ومصطفى عبدالقادر عطا، مراجعة: نعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤١٢/ ١٩٩٢.

*** الفخر الرازي، محمّد بن عمر (ت ٦٠٦هـ):**
- **الشفاعة العظمى في يوم القيامة**، تح: أحمد حجازي أحمد السقا، المكتبة الأزهريّة للتراث، ط١، ١٤٠٩/ ١٩٨٩.
- **شرح عيون الحكمة**، تح. أحمد حجازي السقا، طهران، مؤسّسة الصادق للطباعة

والنشر، ط١، ١٣٧٣هـ. ش/١٤١٥هـ. ق.

ـ **محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين**، راجعه وقدّم له: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكلّيات الأزهريّة، د.ت.

*** الرازي، أحمد بن محمّد (بعد ٦٣٠ هـ)**

ـ **كتاب حجج القرآن**، اعتنى بتصحيحه وضبط بعض كلماته وطبعه: أحمد عمر المحمصاني الأزهري، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤٠٦/١٩٨٦.

*** ابن أبي الحديد (ت ٦٥٦ هـ)**

ـ **شرح نهج البلاغة**، تح: محمّد أبي الفضل إبراهيم، بيروت، دار الجيل، ط١، ١٤٠٧/١٩٨٧.

*** ابن منظور، جمال الدين محمّد (ت ٧١١هـ):**

ـ **لسان العرب**، تح: عامر أحمد حيدر؛ راجعه: عبدالمنعم خليل إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤٢٦/٢٠٠٥.

*** الديلمي الزيدي، محمّد بن الحسن (ق ٨):**

ـ **بيان مذهب الباطنيّة وبطلانه من كتاب قواعد عقائد آل محمّد**، تح: ر. شتروطمان، باريس، دار بيليون، ٢٠٠٥.

*** ابن كثير، إسماعيل بن عمر (أبو الفداء) (ت ٧٧٤هـ):**

ـ **تفسير القرآن العظيم**، كتب هوامشه وضبطه: حسين بن إبراهيم زهران، بيروت، دار الفكر، ط١، ١٤١٩/١٩٩٩.

*** ابن أبي العزّ الدمشقي، عليّ بن عليّ (ت ٧٩٢هـ):**

ـ **شرح العقيدة الطحاوية**، تح: عبدالله بن عبدالمحسن التركي وشعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ط١، ١٤٠٨/١٩٨٧.

*** ابن المرتضى، أحمد بن يحي (ت ٨٤٠هـ):**

ـ **طبقات المعتزلة**، تح: سوسنه ديفلد فلزر، بيروت، دار المنتظر، ط٢، ١٤٠٩/١٩٨٨.

ـ المراجع ـ

١ ـ العربيّة (مرتّبة على الحرف الأوّل):

* **ابن سلامة، رجاء**

ـ **الموت وطقوسه من خلال صحيح البخاري ومسلم**، تونس، دار الجنوب للنشر، ١٩٩٧.

* **ابن عبدالجليل، المنصف،**

ـ «علاقة سفيان الثوري (ت ١٦١/٧٧٨) بجعفر الصادق (ت ١٤٨/ ٧٦٥)»، (في) **حوليّات الجامعة التونسيّة**، ع ٤٧، ٢٠٠٣، ص ص ٢٥ ـ ٦١.

ـ **الفرقة الهامشيّة في الإسلام**، تونس، مركز النشر الجامعي، ط١، ١٤١٩/١٩٩٩.

ـ «فلسفة التناسخ عند النصيريّة من خلال كتاب "الهفت الشريف" للمفضّل الجعفي»، مجلّة **إبلا**، السنة ٥٢، ع ١٦٣، ١٩٨٩/١.

ـ «فلسفة التناسخ عند النصيريّة من خلال كتاب "الهفت الشريف" للمفضّل الجعفي»، مجلّة **إبلا**، السنة ٥٢، ع ١٦٤، ١٩٨٩/٢.

* **الأديب، عادل**

ـ **الأئمّة الاثنا عشر: دراسة تحليلية**، بيروت، دار الأعلمي للمطبوعات، ط٣، ١٤٠٥/ ١٩٨٥.

* **إسماعيل، عبدالله محمّد**

ـ **تعليقات على الإمامة عند الاثني عشرية**، عمان، ط١، ١٤١٩/١٩٩٨.

* **الأعسم، عبد الأمير**

ـ **الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسّس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي**، بيروت، دار الأندلس، ط٢، ١٩٨٠.

* **آل ياسين، راضي**

ـ **صلح الحسن**، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤١٢/١٩٩٢.

* **الأنصاري، محمد رضا**

ـ مقدمة تحقيق **مسألة أخرى في النصّ على علي** للشيخ المفيد (انظر: رقم ٧ من مؤلّفات الشيخ المفيد).

* **باقر الصدر، محمّد**
- **بحث حول المهدي**، تح: عبداللّه شرارة، قم، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، ط١، ١٤١٧/١٩٩٦.

* **بوهلال، محمّد**
- **الغيب والشهادة في فكر الغزالي**، دار محمّد علي، كليّة الآداب بسوسة، تونس، ط١، ٢٠٠٣.

* **جعفريّان، رسول**
- **المسار الثقافي بين المعتزلة والشيعة من البداية حتّى عصر الشيخ المفيد**، تر: خالد توفيق، بيروت، دار الصفوة، ط١، ١٤١٣/١٩٩٣.
- **الشيعة في إيران من البداية حتّى القرن التاسع الهجري**، تع: عليّ هاشم الأسدي، ط١، ١٤٢٠هـ ق/١٣٧٨هـ ش.
- **المجازر والتعصّبات الطائفية في عهد الشيخ المفيد** (في موقع: aqaed.com).

* **جعيط، هشام**
- **الفتنة: جدليّة الدين والسياسة في الإسلام المبكّر**، تر: خليل أحمد خليل، بيروت، دار الطليعة، ط٥، ٢٠٠٥.

* **الجهرمي، علي**
- **رعاية الإمام المهدي (عج) للمراجع والعلماء الأعلام**، تعريب وتحقيق: لجنة الهدى، منشورات دار ياسين، ط١، ١٤١٤/١٩٩٣.

* **حبّ اللّه، حيدر**
- **نظريّة السنّة في الفكر الإماميّ الشيعيّ: التكوّن والصيرورة**، بيروت، الانتشار العربيّ، ط١، ٢٠٠٦.

* **الحفني، عبد المنعم**
- **موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والأحزاب والحركات الإسلامية**، مصر، مكتبة مدبولي، ط٢، ١٩٩٩.

* **حنفي، حسن**
- **من العقيدة إلى الثورة**، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت/الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٨.

* **الحوثي، بدر الدين**
- **تحرير الأفكار**، تح: جعفر السبحاني، قم، المجمع العالمي لأهل البيت، ط ١، ١٤١٨/١٩٩٧.

* **الحيدري، كمال**

- **الشفاعة: بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها**، دار فراقد للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤.

* **الخطيب، زين الدين مصطفى**

- **الشيعة الزيدية وأصولها الكلامية**، طنطا، دار الحضارة للطباعة والنشر، ١٤١٦/ ١٩٩٦.

* **الخميني، روح الله**

- **جنود العقل والجهل**، تع: أحمد الفهري، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠١.

* **دشتي، محمّد؛ وسيّد كاظم محمّدي**

- **المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة**، قم، انتشارات مشهور، ط١، ١٣٨٠ هـ. ش.

* **دفتري، فرهاد**

- **الإسماعيليّون في العصر الوسيط، تاريخهم وفكرهم**، تر: سيف الدين القصير، دمشق، دار المدى، ط١، ١٩٩٩.

- **مختصر تاريخ الإسماعيليّين**، تر: سيف الدين القصير، دمشق، دار المدى، ط١، ٢٠٠١.

* **الزبيدي، محمد**

- مقدمة تحقيق: **الإمامة من أبكار الأفكار للآمدي**، بيروت، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٢/ ١٩٩٢.

* **الزنجاني، فضل الله؛ وواعظ چرندابي**

- **تعليقات على أوائل المقالات** (ملحقة بالكتاب) ص ص ١٤٣ ـ ٢٦٩.

* **الزنجاني، إبراهيم الأنصاري**

- **تعليقات على أوائل المقالات** (ملحقة بالكتاب) ص ص ٢٧٣ ـ ٤٠٨.

* **الزين، محمّد حسن**

- **الشيعة في التاريخ**، بيروت، دار الآداب، د. ت.

* **السبحاني، جعفر**

- **بحوث في الملل والنحل**، دراسة موضوعيّة مقارنة للمذاهب الإسلاميّة، الجزء السابع: **تاريخ الزيديّة وعقائدهم**، قم، مؤسّسة الإمام الصادق، ط١، ١٤١٦.

* **سحاب، فكتور،**
- **إيلاف قريش،** بيروت، كومبيونشر/الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٢.

* **سليمان، عبّاس**
- **تطوّر علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي: دراسة تحليلية مقارنة لكتاب تجريد العقائد،** مصر، دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٩٧.

* **سليمان، كامل**
- **يوم الخلاص في ظلّ القائم المهدي عليه السلام: بحث جديد للغيبة، كشف علامات الظهور، توضيح حركة الفتح،** بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط ١٠، ١٤١٤/١٩٩٣.

* **السيف، توفيق**
- **نظرية السلطة في الفقه الشيعي،** الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٢.

* **شريعتي، عليّ**
- **العودة إلى الذات،** تع: إبراهيم الدسوقي شتا، الزهراء للإعلام العربيّ، ط٢، ١٤١٣/ ١٩٩٣.

* **صبحي، أحمد محمود**
- **في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين،** بيروت، دار النهضة العربيّة، ط٣، ١٤١١/١٩٩١.
- **نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، تحليل فلسفي للعقيدة،** بيروت، دار النهضة العربيّة، ١٤١١/١٩٩١.

* **الطباطبائي، محمّد حسين**
- **الميزان في تفسير القرآن،** بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط٥، ١٩٨٣.

* **ظاهر، سليمان**
- **تاريخ الشيعة السياسي الثقافي الديني،** تح: عبداللّه ظاهر، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤٢٢/٢٠٠٢.

* **عبدالباقي، محمّد فؤاد**
- **المعجم المفهرس لآيات القرآن الكريم،** بيروت، دار الفكر/دار المعرفة، ط٤، ١٤١٤/١٩٩٤.

* **عبدالعال، محمّد جابر**

- **حركات الشيعة المتطرّفين وأثرهم في الحياة الاجتماعيّة والأدبيّة في العراق إبان العصر العبّاسي الأوّل**، القاهرة، مطبعة السنّة المحمّديّة، ١٣٧٣/ ١٩٥٤.

* **عثمان، عبدالكريم**

- **نظريّة التكليف: آراء القاضي عبدالجبّار الكلاميّة**، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٣٩١/ ١٩٧١.

* **عارف، عبدالله أحمد**

- **الصلة بين الزيدية والمعتزلة**، صنعاء، المكتبة اليمنيّة/ بيروت، دار آزال، ١٤٠٧/ ١٩٨٧.

* **العقيلي، محمد ارشيد**

- **الشيعة نشأتها وتطوّرها حتّى أواسط القرن الثالث الهجريّ**، عمّان، د. ن، ط١، ١٤٠٠/ ١٩٨٠.

* **العميدي، ثامر هاشم حبيب**

- **واقع التقيّة عند المذاهب والفرق الإسلاميّة من غير الشيعة الإماميّة**، بيروت، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، ط١، ١٤١٦/ ١٩٩٥.

* **العاملي، حسن محمّد مكّي**

- **الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل**، قم، مؤسّسة الإمام الصادق، ط٦، ١٤٢٦هـ. ق/ ١٣٨٤هـ. ش.

* **عيّاد، الحبيب**

- **الكلام في التوحيد: جذور المسألة وروافدها وتطوّر الجدل فيها بين أهمّ الفرق الإسلاميّة إلى القرن الخامس الهجري**، رسالة دكتوراه بإشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي، كليّة الآداب بمنّوبة، ١٩٩٨، (مرقونة).

* **فرحات، هاني نعمان**

- **مسائل الخلاف بين فخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي**، بيروت، مركز الغدير، ط١، ١٤١٨/ ١٩٩٧.

* **فضل الله، محمّد جواد**

- **النظريّات الكلاميّة عند الطوسي: دراسة تحليليّة مقارنة**، بيروت، دار الرسول الأكرم/ دار المحجّة البيضاء، ط١، ١٤٢٢/ ٢٠٠١.

* **فلهوزن، يوليوس**
- **أحزاب المعارضة السياسيّة الدينيّة في صدر الإسلام، الخوارج والشيعة**، تر: عبد الرحمن بدوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٥٨.

* **فوزي، محمّد**
- **مفهوم التقيّة في الإسلام**، بيروت، مؤسّسة الوفاء، ط١، ١٤٠٥/ ١٩٨٥.

* **القاضي، وداد**
- **الكيسانيّة في التاريخ والأدب**، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٤.

* **قطريب، عزّت**
- **تاريخ الإسماعيليين وعقائدهم**، سوريّة، حمص، دار التوحيديّ، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠٠.

* **القفاري، ناصر بن عبداللّٰه بن عليّ**
- **أصول مذهب الشيعة الإماميّة الاثني عشريّة: عرض ونقد**، الجيزة، دار الرضا للنشر والتوزيع، ط٣، ١٤١٨/١٩٩٨.

* **لالاني الرزينة (Arzina R. Lalani)**
- **الفكر الشيعي المبكّر: تعاليم الإمام محمد الباقر**، تر: سيف الدين القصير، بيروت، دار الساقي، بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ط١، ٢٠٠٤.

* **اللجنة العلميّة في مؤسّسة الإمام الصادق**
- **موسوعة طبقات الفقهاء**، قم، مؤسّسة الإمام الصادق، ط١، ١٤١٨.

* **محمّد داود، عبد الباري**
- **الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة**، مصر، دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٩٦.

* **مركز الرسالة**
- **الأمر بين الأمرين**، (في: rafed.net).

* **مركز المصطفى للدراسات الإسلاميّة**
- **العقائد الإسلاميّة: عرض مقارن لأهمّ موضوعاتها من مصادر السنّة والشيعة**، (في: aqaed.com).

* **المغربي، عليّ عبدالفتّاح**
- **حقيقة الخلاف بين المتكلّمين**، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٤١٥/ ١٩٩٤.

* **مغنية، محمد جواد**

ـ **الشيعة والحاكمون**، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ط٦، ١٤٠٤/ ١٩٨٤.

* **مقار، شفيق**

ـ **قراءة سياسيّة للتوراة**، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، ط١، ١٩٩١.

* **مقلد، عليّ**

ـ **نظام الحكم في الإسلام أو النبوّة والإمامة عند نصير الدين الطوسي**، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٦/ ١٩٨٦.

* **المناعي، عائشة**

ـ **أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإماميّة**، قطر، دار الثقافة، ط١، ١٤١٢/ ١٩٩٢.

* **مهدي، فالح**

ـ **البحث عن منقذ: دراسة مقارنة بين ثماني ديانات**، بغداد، دار ابن رشد، ط١، ١٩٨١.

* **الموسوي، عبدالحسين شرف الدين**

ـ **المراجعات**، تح: حسين الراضي، قم، المجمع العالمي لأهل البيت، ط١، ١٤٢٢هـ.

* **الموسوي، هاشم**

ـ **التشيع: نشأته.. معالمه**، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، ط١، ١٤١٤/ ١٩٩٣.

* **النشار، عليّ سامي**

ـ **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة، دار المعارف، ط٣، ١٩٦٥.

* **نعمة، عبدالله**

ـ **فلاسفة الشيعة: حياتهم وآراؤهم**، بيروت دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٨٧.

٢ ـ الأجنبيّة

*** AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali**

- «Al-Saffâr al-Qummî (m. 290/902-3) et son kitâb Basâ'ir al-darajât», (in) *JA*, 280, 1992, pp. 236 - 242.

- «Contribution à la typologie des rencontres avec l'imâm caché (aspects de l'imamologie duodécimaine II)», (in) *JA*, t 284, N 1, 1996, p. 124.

- «Fin du temps et retour à l'origine (aspects de l'imamologie duodécimaine VI), (in) Mahdism et millénarism en Islam», *REMMM*, No 91, 92, 93, 94, Juillet, 2000, pp. 62 - 69.

- «L'imām dans le ciel. Ascension et initiation (aspects de l'imamologie duodécimaine III)», (in) *Le voyage initiatique en terre d'Islam, ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Paris, 1996, pp. 99 - 116,.

- *Le guide divin dans le shī'isme originel, aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Paris, Verdier, 1992.

- «Seul l'homme de Dieu est humain. Théologie et anthropologie mystique à travers l'exégèse imamite ancienne (aspects de l'imamologie duodécimaine IV)», (in) *ARABICA*, XLV, 1998, pp. 193 - 214.

* **ARJOMAND, Said Amir**

- «The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism: A Sociohistorical Perspective», (in) *IJMES*, vol 28, 1996, pp. 496 - 497.

* **BLICHFELDT, Jan-Olaf**

- *Early Mahdism, Politics and Religion in the Formative Period of Islam*, Leiden, 1985.

* **BOUAMRANE, Chikh**

- *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane, (solution mu'tazilite)*, Paris, 1978.

* **COOK, David**

- «Messianism and astronomical events during the first four centuries of Islam», (in) *REMMM*, 91 - 92 - 93 - 94, pp. 29 - 51.

* **CORBIN, Henry**

- *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques*, T1 : *Le shiisme duodécimain*, Paris, Gallimard, 1971.

- *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986

- «Sur le douzième Imâm», (in) *Les apocalypses et les civilisations*, Table ronde, nº 110, 2/1957.

* **DONNER, Fred. M**

- «La question du messianisme dans l'islam primitif, (Mahdisme et millénarisme en Islam)», *REMMM*, n 91 - 92 - 93 - 94, 2000, pp. 17 - 27.

* **GARDET, Louis**

- «Aux débuts de la réflexion théologique de l'Islam», (in) *Islamic Philosophical Theology*, Albany, N.Y, State University of New York Press, 1979.

* **Gimaret, Daniel**

- *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Belgique, 1980.

* **HALM, Heinz**

- *Le chiisme*, Traduit de l'allemand par Hubert Hougue, Paris, 1995.

* **JAFRI, S.H.M.**

- *Origins and Early Development of Shi'a Islam*, London, 1979.

* **KOHLBERG, Etan**

- «From Imāmiyya to Ithnā-'ashariyya», (in) *BSOAS*, 39, 1976, pp. 521-534.

- «Muwāfāt Doctrines in Muslim Theologie», *SI*, LVII, Paris, 1983, pp. 47 - 66.

- Radj'a, *EI2*, 8/385.

* **LAOUST, Henry**

- «La critique du sunnisme dans la doctrine d'ALHILLĪ», (extrait de la *REI*/1966, pp. 35 - 60), Paris, 1967.

- «Le rôle de Ali dans la sira chiite», *REI*, xxxx, 1962, pp. 7 - 26.

* **MADELUNG, Wilferd**

- Al-mahdî, *EI2*, 5/1221 - 1228.

- «Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam», (in) *Religious and Sects in Medieval Islam*, London, Variom Reprints, 1985, pp. 163 - 173.

- Imāma, *EI2*, 3/1192 - 1198.

- «Imamism and Mu'tazilite Theology», (in) *Le shî'isme imâmite*, Paris, PUF, 1970

- 'i□ma, *EI2*, 4/190 - 192.

- Ismā'īliyya, *EI2*, 4/206 - 215.

- kā'im āl muhammad, *EI2*, 1978, 4/477.

- Kaysāniyya, *EI2*, 4/869 - 871.

- Shî'a, *EI2*, 9/433 - 438.

- «The Shiite and Khārijite Contribution to Pre-ash'arite Kalām, (in) *Religious and Sects in Medieval Islam*, London, Variorum reprints, 1985, pp. 120-139.

- «The Sufyānî Between Tradition and History», *SI*, LXIII, pp. 5-48, 1986.

* **McDERMOTT, Martin. J.**

- *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, Beirut, Dar el-Machreq, 1978.

* **MODARRESSI, Hossein**

- *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam : Abū ja'far ibn Qiba al-Rāzi and his Contribution to Imamite Shi'ite Thought*, New Jersey, 1993

* **M. Hussain, JASSIM**

- *The Occultation of the Twelfth imam*, London, 1982.

* **MOMEN, Moojan**

- *An Introduction to Shi'i Islam, The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, Yale University Press, London, 1985

* **NASR, S.H.**

- Ithnā 'ashariyya, *EI2*, 4/289 - 291.

* **RICHARD, Yann**

- *L'Islam chi'ite, croyances et idéologie*, Fayard, 1991.

* **SACHEDINA, A.**

- *Islamic Messianism, The Idea of Mahdi in Twelver Shi'im*, 1980.

* **SOURDEL, Dominique**

- «L'imamisme vu par le cheikh al-Mufid», (in) *REI*, XL, pp. 217 - 248.

* **VAJDA, Georges**

- «Aperçu sur lr k. at-tauḥid d'Al-kulini», (in) *acta orientalia academica scientiarum*, Hungaricae, Budapest, 1961, xii, pp. 231 - 234.

- «Le problème de la vision de Dieu (ru'ya) d'après quelques auteurs šiites duodécimains», (in) *Le shi'isme imâmite*, Paris, PUF, 1970, pp. 31 - 53.

* **WATT, W.M.**

- *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press.

* **WENSINCK, J; Tritton, A.S**

- 'adhāb al-□abr, *EI2*, 1/193.



فهرس الموضوعات

الباب الثالث: في الأخرويّات

edots مطبعة دار الكتب ـ بشامون ـ المنطقة الصناعية ٠٥/٨١٣٧٥٣

١٠٠٠/١٣/١٥٣٦